NICOLAE RÂMBU

Raţiunea speculativă în filosofia lui Hegel

Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi

Referenți:

Prof. dr. **T. DIMA**
Prof. dr. **Ştefan AFLOROAIEI**

Nicolae Râmbu

RAȚIUNEA SPECULATIVĂ ÎN FILOSOFIA LUI HEGEL

De la transcendentalismul kantian la logica speculativă hegeliană

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza"
Iași – 1997

Redactor:
MARIANA PRICOP

Coperta: AL. CVASNÂI

ISBN 973-9149-96-0

Cuprins

Cuvânt introductiv 7

I. **Logica a priori a istoriei filosofiei** 9

II. **Facultăţile de cunoaştere ca mecanism al cunoaşterii absolute** 35

III. **Un nou model al triadei hegeliene** 47

IV. **O prejudecată: panlogismul hegelian** 56

V. **Realitatea şi raţionalitatea în filosofia lui Hegel** 64

VI. **Principiul spiritului – obiect al filosofiei speculative** 73

VII. **Ontologia tradiţională şi ştiinţa modernă – origini ale idealismului transcendental** 89

VIII. **Metoda transcendentală şi metoda speculativă** 108

IX. **Judecăţile sintetice a priori în concepţia lui Hegel** 118

X. **„Fizica pură" kantiană ca structură a spiritului** 131

XI. **Doctrina categoriilor în logica transcendentală şi în logica speculativă** 137

a) *Logica transcendentală ca doctrină a categoriilor* 137

b) *Consideraţii istorice şi critice privind deducţia metafizică a categoriilor* 144

c) *Conflictul dintre raţiune şi ştiinţă* 148

d) *Aspectul ontologic al categoriilor la Kant şi Hegel* 150

e) *Postludiu românesc la doctrina categoriilor* 164

XII. **Viziunea hegeliană asupra dialecticii transcendentale** 166

XIII. **Noul model al triadei şi cele trei logici ale lui Hegel** 181

Cuvânt de încheiere 186

Bibliografie 189

Die spekulative Vernunft bei Hegel (Zusammenfassung) 197

Inhalt

Vorwort 7

I. **Die apriorische Logik der Geschichte der Philosophie** 9

II. **Die Erkenntnisvermögen als Mechanismus der absoluten Erkenntnis** 35

III. **Ein neues Modell der Triade Hegels** 47

IV. **Ein Vorurteil – Der Panlogismus Hegels** 56

V. **Wirklichkeit und Rationalität bei Hegel** 64

VI. **Das Prinzip des Geistes – Der Gegenstand der spekulativen Philosophie** 73

VII. **Die traditionelle Ontologie und die moderne Wissenschaft als Quellen des transzendentalen Idealismus** 89

VIII. **Die transzendentale und die spekulative Methode** 108

IX. **Auffassung Hegel über die synthetische a priori Urteile** 118

X. **„Die reine Physik" als Struktur des Geistes** 131

XI. **Die Kategorienlehre in der transzendentalen und der spekulativen Logik** 137

a) *Die transzendentale Logik als Kategorienlehre* 137

b) *Historische und kritische Bemerkungen über die metaphysische Deduktion der Kategorien* 144

c) *Der Konflikt zwischen Vernunft und Wissenschaft* 148

d) *Der ontologische Aspekt der Kategorien bei Kant und Hegel* 150

e) *Ein rumänischer Nachtrag zur Kategorienlehre* 164

XII. **Die Auffassung Hegels über die transzendentale Dialektik** 166

XIII. **Das neue Modell der Triade Hegels und die Dreiheit der Logik Hegels** 181

Schlußwort 186

Literatur 189

Die spekulative Vernunft bei Hegel (Zusammenfassung) 197

Cuvânt introductiv

A mai scrie astăzi un singur rând despre Hegel sau despre Kant este un dublu risc. Pe de o parte, pentru că idealismul transcendental şi cel speculativ au primit cele mai diverse interpretări şi, pe de altă parte, pentru că un volum adăugat altor zeci de mii de volume care abordează filosofia clasică germană este imposibil să nu repete idei spuse deja. Cu toate acestea, filosofii clasici germani continuă să ofere numeroase prilejuri de meditaţie filosofică. Scrierile lui Kant şi Hegel, care delimitează o mişcare spirituală profundă şi originală, ce nu-şi găseşte echivalent decât în perioada clasică a filosofiei greceşti, poartă semnul operelor alese. Asemeni lui Platon şi Aristotel, filosofii clasici germani au avut o extraordinară contribuţie în domeniul gândirii, astfel încât influenţa operelor lor este incalculabilă. Este imposibil de evaluat cu precizie contribuţia adusă de Kant şi de Hegel la dezvoltarea culturii umanităţii.

Dacă a te ocupa de filosofia lui Kant sau de cea a lui Hegel implică o mare îndrăzneală, a aborda în aceeaşi lucrare aspecte ale celor doi titani ai filosofiei universale este aproape o nebunie. E suficient să amintesc ce spunea Fichte despre Critica raţiunii pure, *atunci când a ajuns în faţa acestei capodopere: „Voi dedica filosofiei kantiene cel puţin câţiva ani din viaţa mea şi cel puţin tot ce voi scrie câţiva ani de-acum încolo va fi pentru ea. E grea mai presupus de orice închipuire şi, desigur, merită să fie mai uşoară." Cît priveşte filosofia hegeliană, H. Taine mărturiseşte că a consacrat un an de intensă muncă şi meditaţie pentru a parcurge „înfricoşătoarele abstracţii" ale* Logicii *lui Hegel. Un mare sistem de gândire nu poate fi înfăţişat cu claritate decât de o inteligenţă comparabilă cu cea a creatorului său. Dacă şi un Fichte sau un Taine au considerat operele lui Kant şi Hegel grele „mai presus de orice închipuire", atunci, ce ne facem noi, ceilalţi, când ieşim din iluzie, şi apreciem, cu sinceritate şi cruzime, distanţa enormă care ne separă de marii filosofi? Observăm, însă, că numai câteva pagini din Kant, cele care vorbesc despre idei, sunt ca o iluminare pentru cel care vrea să pătrundă sensul profund al filosofiei lui*

Platon, câteva pagini din Fichte îl aduc pe Kant nesperat de aproape de noi, câteva pagini din Hegel te lămuresc asupra sublimei filosofii a Noneului, iar o lucrare a lui Constantin Noica, Povestiri despre Om, *scrisă parcă mai mult în joacă, te face să te întrebi despre una dintre cele mai ciudate cărți care s-au scris vreodată: „Aceasta-i* Fenomenologia spiritului*!?"*

Intenția mea, când am început să elaborez această lucrare, a fost aceea de a fi un simplu spectator la o experiență în curs de desfășurare. Un atom, atunci când se află într-o energie ambiantă obișnuită, este, efectiv, un atom. Particulele elementare apar numai când asupra lui acționează o energie mai înaltă. Orientând asupra sa o imensă energie, atomul se desface în elemente din care niciodată n-a fost compus. În mod similar, orientând asupra unui sistem filosofic o imensă energie spirituală, el se descompune în părți din care niciodată n-a fost format. Care sunt „particulele elementare" care rezultă din sistemul kantian, atunci când asupra sa se exercită forța gândirii hegeliene? Obiectul acestei cercetări este vast și de o extremă dificultate, de aceea am abordat numai unele aspecte ce țin în special de logica speculativă. D.D.Roșca a văzut în logica hegeliană coloana de suport a catedralei spirituale ridicată de cel mai sistematizator spirit pe care l-a avut Europa. Dar noua logică are ca punct de plecare logica transcendentală expusă de Kant în Critica rațiunii pure. *Mai mult încă, Hegel continuă gândirea speculativă prefigurată de criticism.*

Deși idealismul transcendental kantian este elaborat cu o rigoare aproape matematică, este plin de virtualități inconștiente. Una dintre acestea este și gândirea speculativă, pe care Hegel o dezvoltă în mod sistematic. Speculativul trebuie, astăzi, resemnificat, fiind una din cele mai fascinante teme ale filosofiei. Karl Jaspers observa că nu este posibilă o lectură standard a lui Kant și a nici unui alt filosof. Hegel urmărește în criticism numai elementele speculative, dar la fel procedează și cu Platon, Descartes, Spinoza sau Fichte. O critică a viziunii hegeliene, din perspectiva unei false obiectivități, dată de o rațiune indiferentă, este imposibilă fiindcă nu-i putem domina pe titanii filosofiei, nu ne putem situa mai presus de ei. Față de o asemenea situație, Karl Jaspers spunea că trebuie să fim bucuroși că putem ridica ochii spre ei.

I. Logica a priori a istoriei filosofiei

A fixa locul unei creații în istoria filosofiei înseamnă a depăși două mari dificultăți. În primul rând, în ciuda unei tradiții milenare, de un sacru prestigiu, nu există criterii certe de stabilire a caracterului filosofic al unui sistem de gândire. Științele, în perioada de maturitate, și-au găsit criterii ale științificității, în timp ce filosofiile par condamnate a rămâne într-o copilărie eternă, cu farmecul, entuziasmul dar și naivitățile acesteia. În al doilea rând, se ridică o întrebare, simplă, dar gravă, cu-atît mai mult cu cît răspunsul la ea pare de la sine înțeles: ce este istoria filosofiei? Acest „de la sine înțeles" a reprezentat în cultură un permanent pericol, dar și sursă de fertile întrebări, cînd a fost perceput ca atare. Istoria unei științe nu provoacă nedumeriri pentru că obiectul vizat este unul bine delimitat. Fiindcă obiectul filosofiei nu este ferm stabilit, oscilează după epoci și gânditori, istoria acestuia pare de neconceput. Primul care a sesizat dificultățile ridicate de istoria filosofiei a fost Hegel, și tot el este cel dintâi care a reușit să pună veritabilă ordine în haosul de concepții. La începutul secolului al XIX-lea existau deja numeroase istorii ale filosofiei, bogate în volume, savant elaborate, dar acestora le lipsea „tocmai materialul de care ele s-au ocupat atît de mult. Autorii unor astfel de istorii ale filosofiei pot fi comparați cu niște animale care au auzit toate tonurile unei bucăți muzicale, dar la a căror percepție nu a ajuns unitatea, armonia acestor tonuri"[1]

Dată fiind multitudinea de concepții, atât de diferite unele de altele, încît un observator imparțial n-ar cuteza să le pună într-o

[1] G.W.F.Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, trad.rom. D.D.Roșca, vol.I, București, Editura Academiei, 1963, p.10.

unică disciplină, pare justificată întrebarea: istoria filosofiei este istoria cărui obiect? O tratare cronologică a acestui domeniu este, evident, o modalitate nepotrivită, fiindcă „galeria eroilor raţiunii" nu este o simplă succesiune de personalităţi care au dobândit pentru umanitate „tezaurul cel mai de preţ, comoara cunoaşterii raţionale" Spre deosebire de istoria politică, în cea a filosofiei faptele semnificative au consecinţe enorme atunci când depăşesc individul care le dă naştere. Aceste fapte ale gândirii se înfăţişează ca aparţinând trecutului. Dar, după Hegel, nici o creaţie filosofică majoră nu aparţine trecutului, ci numai prezentului căci în împărăţia spiritului tot ceea ce este semnificativ se păstrează şi se transmite „ca un lanţ sacru încolăcit de-a lungul a tot ce este trecător"

Măreţia unui autor este dată de influenţa considerabilă pe care o exercită opera. Disputele în jurul ei străbat secolele, fiind, practic, inepuizabilă. Un filosof de primă mărime este acela care din când în când devine contemporan, sau chiar rămâne permanent în contemporaneitate. Supratemporalitatea este semnul cel mai sigur al valorii creatorilor, şi de aceasta se ocupă Hegel în logica a priori a istoriei filosofiei. Filosoful nu exprimă doar epoca sa prin gândire, ci atinge eternitatea. Astfel opera vorbeşte tuturor epocilor şi tuturor oamenilor. În aceasta rezidă forţa de atracţie a filosofiei speculative. Prin urmare, valoarea unei personalităţi filosofice este dată de gradul în care propria sa creaţie îl depăşeşte. Aşa se explică de ce aproape nici un mare filosof nu s-a înţeles suficient pe sine, de ce nu numai că e posibil, dar trebuie înţeles fiecare mai bine decât s-a înţeles el însuşi. Hegel va urmări la Parmenide şi la Platon, la Descartes şi la Leibniz, la Fichte şi la Kant numai gândirea speculativă de care aceştia nu erau conştienţi. Ei sunt consideraţi aristocraţi ai spiritului, pentru că prin ei se desăvîrşeşte o lucrare de proporţii cosmice şi se afirmă o gândire pe măsură, gândirea speculativă. Totuşi, după ce criterii pot fi distinşi, în societatea filosofilor, „eroii raţiunii" de ceilalţi? Despre plăcerile iubirii, cineva din vechea nobilime franceză îşi exprima regretul că aparţin tuturor, că nu sînt lăsate de zei numai aristocraţilor. Şi filosofia a fost lăsată aristocraţilor spiritului. De câte ori a făcut concesii plebei culturii, de-atâtea ori a căzut în discredit, fiindcă, după spusele lui Platon, „n-ar fi trebuit să aibă de-a face cu

ea bastarzi, ci copii legitimi"[1] Oricâte metafore s-ar folosi, ele nu țin loc de criteriu. În toate timpurile au existat numeroase concepții ce s-au numit filosofice. La început, termenul a desemnat toate cunoștințele raționale și întreg efortul dirijat spre dezvoltarea rațională. Doar în vremea Sofiștilor termenul *filosofie* capătă o semnificație mai precisă, însă până la Platon el rămâne încă vag definit, având în vedere că filosofii sunt numiți când sofiști, când înțelepți, când fizicieni[2]. Platon numește filosof pe cel ce vizează ceea ce *este*, nu ceea ce *pare* a fi, dar, cu toate acestea, termenul nu-și conservă semnificația. Un jurnal filosofic din epoca modernă consemnează observații despre chimie, îngrășăminte agricole, industrie etc. iar barometrul și termometrul erau numite instrumente filosofice. Se constată că au existat întotdeauna mai multe filosofii. Dar tocmai acesta este pericolul asupra căruia atrage atenția Hegel, de a nu vedea pădurea din cauza copacilor, de a nu vedea filosofia din cauza filosofiilor.

Istoria filosofiei este un concept problematic nu numai fiindcă desemnează un obiect oscilant, ci și prin aceea că spiritul, ca orizont în care apar creațiile filosofice, nu este un mediu indiferent, cum este cel natural, de pildă ca acela pe care-l străbate un astru, ci el metamorfozează orice nouă apariție. Rezultă că a studia filosofia ruptă de istoria spiritului în care se integrează este o distrugere a ei. „Istoria pe care urmează să o facem este istoria autogăsirii gândului. Iar când e vorba de gând, el se găsește pe sine în timp ce se produce pe sine, ba el există și este real numai întrucît se găsește pe sine. Aceste produceri sunt filosofiile. Iar șirul acestor produceri, al acestor descoperiri spre care se îndreaptă gândul pentru a se descoperi pe sine, este rezultatul unei munci de două mii cinci sute de ani"[3]. Hegel distinge categoric între gândirea care se exercită asupra unei lumi externe, și gândirea care-și este sieși obiect. Numai această din urmă cale este specifică filosofiei. De-aici rezultă încă un element care face din istoria filosofiei un concept problematic. Gândirea pură, ca obiect de cunoaștere,

[1] Platon, *Republica*, în *Opere*, vol.V, București, Editura Științifică, 1986, p.339.
[2] Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Erster Theil, Leipzig, Fues's Verlag, 1869, p.2.
[3] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, p.16.

transcende timpul, şi cum este posibilă o istorie în afara temporalităţii? Fiindcă filosofia intenţionează să cunoască ceea ce este neschimbător, veşnic, iar istoria, prin însăşi esenţa sa, vizează evenimente care nu mai sunt. Aceasta este ceea ce neohegelianul italian Giovanni Gentile denumea antinomie istorică, derivând din conceptul de spirit ca act pur, corelat cu cel de istorie. Gândul lui Hegel este exprimat antitetic astfel: „Spiritul este istorie pentru că el este dezvoltare dialectică", – teza, şi „Spiritul este istorie pentru că el este etern", – antiteza[1]. Acest paradox al spiritului este de origine platoniciană şi este generat de distincţia dintre ştiinţa absolută, *epistemé*, şi cea relativă, *doxa*, sau de mai vechea diferenţiere între înţelepciunea divină, *sophiá*, şi cea umană, *filosophia*, aspiraţie spre cea dintâi. Este evident că în cadrul platonismului nu se poate vorbi de o veritabilă istorie şi, în acest caz, nu mai este ştiinţă absolută, sau ea este ştiinţă absolută şi nu mai posedă istorie. Distincţia dintre filosofie, ca disciplină a cunoaşterii absolute, a absolutului în genere, şi istoria filosofiei, o dată stabilită, duce la un nou paradox. Istoria filosofiei este condiţia filosofiei. Dar, după Hegel, filosofia şi istoria ei sunt identice. Acest fapt nu înseamnă a avea toată istoria domeniului într-o filosofie şi toată filosofia într-o istorie. Afirmaţia e valabilă numai pentru gândirea speculativă şi pentru istoria hegeliană a filosofiei care nu e decât o derulare a principiilor pur speculative. Dar dacă adevărul are o istorie, el nu mai aparţine cunoaşterii absolute. Creatorii magnifici au lucrat numai pe acest din urmă tărâm. Existenţa lor, din acést unic motiv, este o garanţie contra neantului. Logica hegeliană face tocmai acest lucru: deşi este una a istoriei filosofiei, transcende orice istorie. Categoriile sunt atemporale, deşi par a veni din timp. Acest paradox, şi altele, similare, dispare dacă privim filosofia prin prisma distincţiei pe care o face Hegel între istoria exterioară şi interiorul atemporal. Istorie exterioară are nu numai filosofia, dar şi ştiinţele şi religia. Filosofia are o istorie a apariţiei, răspândirii şi înfloririi ei, a învăţaţilor care au creat-o, dar şi a adversarilor ei, a relaţiilor felurite cu alte domenii. Pentru creştinism, pentru religie, în genere, spre deosebire de ştiinţe şi filosofie, ereziile şi adaosurile nu produc schimbări fundamentale, a-

[1] Giovanni Gentile, *L'esprit, acte pur* Félix Alcan, Paris, 1925, p.181.

cestea fiind accidentale, şi, prin însăşi natura lor, nu produc modificări de esenţă. În opoziţie cu religia şi filosofia, ştiinţele sunt într-o sporire continuă, progresând prin juxtapuneri. Aceasta era imaginea dominantă despre creşterea ştiinţei, în vremea lui Hegel. Chiar dacă nu mai corespunde cercetărilor epistemologiei şi filosofiei ştiinţei din secolul nostru, ea trebuie menţinută neschimbată spre a putea urmări raţionamentul hegelian. Anumite enunţuri, constată Hegel, sunt alungate din sistemul unei ştiinţe, dar elementele înlăturate, ca şi cele adăugate nu schimbă radical conţinutul ştiinţei respective. Istoria filosofiei se deosebeşte atât de cea a religiei cât şi de cea a ştiinţei, aşa cum apăreau acestea cercetătorilor începutului veacului al XIX-lea. Ea nu este nici persistenţa unui conţinut fără adaosuri, nici sporirea continuă prin noi opere. Orice creaţie majoră înseamnă şi o schimbare a întregului, o modificare a istoriei filosofiei însăşi.

Filosofia este diversă şi contradictorie în înfăţişarea ei superficială, în istoria exterioară, cum o numeşte Hegel. Numai sub acest aspect istoria ei seamănă cu cea a altor discipline. Relativul şi temporalul, ascensiunea şi decăderea, gloria şi discreditul, naşterea şi moartea definitivă aparţin exteriorului, modului aproape material de existenţă a filosofiei. Latura interioară nu cunoaşte aproape nimic din cutremurarea din afară. Ceea ce Hegel opune „istoriei exterioare" nu este o altă istorie, ci filosofia speculativă care reprezintă cunoaşterea absolută. Ea semnifică, de asemenea, ceea ce este etern dintr-o operă, scânteia de nemurire din gândirea filosofilor tuturor veacurilor. Prin caracterul supraistoric, marii filosofi, etern contemporani, formează imperiul marilor spirite. În mod cert, acestui colosal imperiu nimeni nu este capabil să-i fixeze nici întinderea, nici ierarhia, dar Hegel are nebunia de-a încerca imposibilul. Dacă indivizii, chiar şi personalităţile cele mai importante, sunt instrumente ale spiritului lumii, se ajunge la o nivelare a oamenilor? Un erou al raţiunii, Socrate, de pildă, să nu fie altceva decât victima fericită a spiritului universal? Sau el este cel care îi schimbă cursul? Personalităţile, în perspectiva filosofiei speculative, par, la prima vedere, mai mult supuşi ai unui destin implacabil decât forţe independente. Ele par substituibile, în sensul că treapta pe care o parcurge spiritul ar fi fost urcată în orice împrejurare. Şi totuşi, în ciuda numeroaselor interpretări de acest

gen, Hegel previne acest aspect, fiindcă marii gânditori sunt ei înşişi atât în istorie, cât şi în afara ei. Ei transcend istoria aşa cum categoriile filosofiei speculative transcend timpul. Marii filosofi, şi creaţiile lor, sunt situaţi într-un context istoric bine definit, dar aceasta nu e decât o operaţiune prealabilă pentru a fi proiectaţi în absolutul lumii. Este drept că Hegel concepe individul ca un mijloc prin care se realizează spiritul universal, dar acest lucru nu se face tiranic, ci prin pasiunile cele mai intense ale oamenilor liberi, nu contra acestora. Marii oameni au făcut din pasiunile individuale şi din interesul particular voinţa însăşi a raţiunii. Ei sunt „oamenii de afaceri" ai spiritului lumii.

Reprezentările curente despre istoria filosofiei sunt legate de ceea ce Hegel numeşte istorie exterioară. De-aici rezultă toate confuziile din care au pornit atacurile violente împotriva modului hegelian de a gândi. Acestea vor ieşi mai clar la iveală când vom avansa un nou model al triadei, care va clarifica, sperăm, unele aspecte ale gândirii hegeliene, ce par atât de obscure, încât numeroase exegeze repetă pur şi simplu cuvintele lui Hegel. Pentru moment, trebuie remarcat că cei ce combat istoria filosofiei a lui Hegel, şi mai ales logica a priori a acesteia, nu înţeleg tocmai obiectul atacului lor.

Hegel edifică o logică a filosofiei, dar ea nu se potriveşte, şi nici nu este destinată, decât celei speculative. Această logică o regăsim în toate operele majore ale sale. Hegel ia ca obiect prim al cugetării sale nu realitatea imediată, ci filosofia însăşi. Benedetto Croce, reprezentant strălucitor al neohegelianismului, consideră că „logica filosofiei – cu toate consecinţele care rezultă pentru soluţionarea problemelor specifice şi pentru concepţia despre viaţă –, a fost scopul spre care s-a îndreptat principalul efort al spiritului său"[1] Cu toate criticile aduse, Hegel rămâne veritabilul întemeietor al istoriei filosofiei înţeleasă ca o grandioasă autobiografie a gândirii filosofice.

Având ca obiect de studiu, în *Prelegerile de istoria filosofiei*, filosofia însăşi, Hegel revine la un esenţialism de tip platonician. Aşa cum la Platon existenţa era o degradare a esenţei, la Hegel

[1] Benedetto Croce, *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*, Paris, V.Giard et E.Brière, 1910, p.1.

filosofia exterioară este mai săracă decât interiorul, decât esența speculativă. Dacă în *Dialoguri* omul poate fi bun, dar nu Binele, o femeie poate fi frumoasă, dar nu Frumusețea, în scrierile hegeliene este expus efortul spasmodic și violent de a atinge imposibilul: Ideea. Numai prin raport cu Ideile, în viziunea platoniciană, lumea sensibilă poate fi apreciată, numai prin ea lucrurile lumii sunt sau nu reale, frumoase, juste etc. Lipsa criteriului absolut atrage după sine haosul valoric ce pune în primejdie nu numai etica și estetica dar și ontologia. Prin urmare, orice cunoaștere și orice valorizare se face prin comparație cu esențele. Judecata simplă, de pildă, că două lucruri sunt egale, presupune raportarea la norma de egalitate. Orice judecată, în concepția lui Platon, e ca un fel de cântărire: pe un taler Ideea, măsura, etalonul, pe celălalt, lucrul gândit, măsurat, cântărit. În limbile romanice, etimologic a gândi, *penser*, în franceză, *pensar*, în spaniolă derivă din a cântări: *peser*, în franceză, *pesar*, în spaniolă. Orice judecată asupra unui existent presupune cunoașterea esenței sale. Și în limba română s-a păstrat legătura dintre *a gândi* și *a cântări*. Expresia „să cântărești bine înainte de..." semnifică aprecierea corectă, judecarea exactă a situației înainte de a întreprinde o acțiune. Hegel nu numai că a vizat Filosofia, asemeni Frumuseții sau Justiției lui Platon, ca idealuri cu rol regulativ care stau neatinse, în lume lor perfectă, ci a făcut din ea un element constitutiv al lumii spirituale a omului. *Ideea* de filosofie este *filosofia speculativă*. Această afirmație este perfect platoniciană. Dar Hegel nu se oprește aici. Filosofia speculativă, ca prototip al filosofiei, se poate edifica, o edifică el însuși, într-un mod care a fost aproape întotdeauna considerat, pe nedrept, obscur.

Istoria filosofiei se prezenta, și uneori se mai prezintă încă, ca o multitudine de sisteme infirmate, de unde a rezultat neîncrederea față de o disciplină fără fundamente. De la Sceptici și până la empirismul logic, argumentele antimetafizice au fost luate dintr-o prezentare a istoriei filosofiei ca o colecție de creații subiective. În Germania au apărut pentru prima dată cele mai complete Istorii ale filosofiei, dintre toate impunându-se, la începutul secolului al XIX-lea, cea a lui Tennemann. Acesta, deși prefigurează unele idei hegeliene, nu depășește radical viziunea curentă despre istoria filosofiei ca o colecție de sisteme, dominante un timp, apoi căzute toate în desuetudine. Lucrarea lui Tennemann este

de inspirație kantiană, iar critica pe care i-o face Hegel este indirect o critică a idealismului transcendental. Deși este o istorie completă, de la începuturi până în contemporaneitate, și deși e dublată de un rezumat dens și substanțial, spre a nu copleși gândirea cu un enorm volum de detalii, mai puțin semnificative, *Istoria* lui Tennemann rămâne o colecție de sisteme eterogene. Ea este ca un muzeu în care se păstrează făpturi bine conservate, dar lipsite de viață. Ca și predecesorul său Brucker, Tennemann greșește încercând să fie imparțial și să redea cu obiectivitate cursul filosofiei. El este un discipol al lui Kant, iar viziunea asupra istoriei filosofiei este kantiană. Forma, terminologia, stilul aparțin idealismului transcendental kantian. „În virtutea propriei sale rațiuni, omul tinde spre cunoaștere sub condițiile cantității, calității, relației și modalității"[1]. Mai mult, el aspiră spre o știință a principiilor ultime și a legilor celor mai înalte. „Mai întâi el nu face decât să se supună unei necesități oarbe, fără a-și da suficient seama de această pornire instinctivă a rațiunii sale, și fără să știe ce cale să urmeze, nici ce mijloace să folosească, nici distanța care o separă de obiectul său"[2]. Pe neașteptate, această mișcare devine conștientă, conștiința acestei situații fiind însăși filosofia. Sistemele metafizice sunt diverse tentative de a realiza idealul rațiunii. Dar chiar rațiunea umană, în dezvoltarea ei, este supusă condițiilor exterioare, și se găsește când stimulată, când inhibată sau suspendată de diferite impulsuri care vin din exterior.

„Istoria sistemelor filosofice nu este încă istoria filosofiei"[3]. Aceasta cuprinde două laturi complementare: materia și forma. Materia istoriei filosofiei este, pentru Tennemann, *internă*, – travaliul continuu al rațiunii în căutarea principiilor ultime ale naturii și libertății, doctrinele filosofice, metodele și sistemele, mersul rațiunii spre maxima autonomie etc. – și *externă*, – evenimente și circumstanțe care au exercitat o influență asupra cugetării filosofice, individualitatea filosofilor, cultura în care s-au format, spiritul dominant în epocă, religia, limbajul etc. *Forma* istoriei filosofiei

---

[1] Wilh.Gottl.Tennemann, ***Manuel d'histoire de la philosophie***, trad. de l'allemand par V.Cousin, Paris, A.Sautelet, 1829, vol.I, p.3.

[2] *Ibidem*.

[3] *Ibidem*, p.5.

constă în armonizarea celor două ordini, internă şi externă, într-un ansamblu ştiinţific.

Istoria filosofiei nu satisface doar vanitatea omenească, rememorând vieţile şi doctrinele filosofilor, ci prezintă dezvoltarea graduală a filosofiei ca ştiinţă. Acest scop nu poate fi atins printr-o simplă cunoaştere a faptelor care au avut loc, ci prin studiul înlănţuirii lor cauzale. Pentru Tennemann, sistemele filosofice, deşi sunt influenţate de factori aleatorii, sunt evenimente interne ale raţiunii, dar prin maniera în care sunt produse intră inevitabil în relaţie cu faptele exterioare. Este necesar de conceput, pentru istoria filosofiei, o înlănţuire interioară şi una exterioară, aspect pe care-l regăsim şi la Hegel. „În consecinţă, istoria filosofiei este ştiinţa care expune travaliul raţiunii umane de a realiza arhetipul filosofiei"[1] Tennemann consideră problema criteriului ca fiind centrală pentru un asemenea demers. El nu admite că toate ideile, ipotezele şi capriciile celor ce s-au numit prin tradiţie filosofi trebuiesc consémnate. Într-o astfel de disciplină, doar opiniile filosofice trebuie să-şi găsească loc, cele originale, cu valoare intrinsecă şi influenţă asupra contemporaneităţii lor şi a epocilor următoare. Tennemann pune şi problema periodizării după principii ce se manifestă obiectiv. Astfel, Antichităţii greceşti şi romane îi corespunde mişcarea liberă a raţiunii spre acelaşi scop, dar sub influenţa unui principiu superior, dat de revelaţie, apoi mişcarea spre a zdrobi acest jug străin, în al doilea rând, iar modernităţii îi corespunde mişcarea independentă spre cercetarea primelor principii, precum şi scopul sistematizării tuturor cunoştinţelor omeneşti, în al treilea rând.

Istoria filosofiei, după Tennemann, se divide în universală şi particulară, în funcţie de întinderea obiectului ei. Prima este expunerea progresului continuu al filosofiei considerată ca disciplină în genere, în direcţiile principale şi în rezultatele ei remarcabile. Ea cuprinde toate filosofiile, în timp şi spaţiu. A doua se ocupă de dezvoltarea raţiunii, dezvoltare studiată în anumite limite spaţiale şi temporale, sau în anumite direcţii particulare. Astfel se pot concepe multiple istorii specifice ale filosofiei care se află în strânsă corelaţie cu cea universală. Tennemann vorbeşte chiar şi de o

---

[1] Wilh.Gottl.Tennemann, *op.cit.*, p.8.

istorie a istoriei filosofiei, amintindu-i în acest sens pe Bayle, Thomasius, Leibniz, Brucker şi Kant.

Cu toate meritele sale, Tennemann nu modifică substanţial concepţia asupra istoriei filosofiei, care se prezenta ca o cascadă de erori parţiale sau totale, ingenios sistematizate. Cotitura decisivă pentru cercetările de acest gen o reprezintă, neîndoielnic, Hegel. El apare ca un cavaler care se bate pentru onoarea domeniului pe care-l reprezintă. Este logică afirmaţia că dintre variatele sisteme metafizice, unul, cel mult, poate fi adevărat, restul false. Însă, după Hegel, gândirea este abstractă, termenii forţaţi să intre în relaţie reciprocă rămân într-o permanentă exterioritate. Gândirea speculativă, dimpotrivă, este una concretă, în măsură să pătrundă viaţa şi spiritul. Din acest punct de vedere, diversitatea sistemelor nu aduce nici un prejudiciu filosofiei, din contra, este esenţială pentru aceasta. În istoria filosofiei se află filosofia însăşi. „Faptele istoriei filosofiei nu sunt aventuri, nu sunt numai o colecţie de evenimente întâmplătoare, raiduri ale unor cavaleri rătăcitori care se bat cu toată lumea din jur, se obosesc fără rost şi a căror activitate a dispărut fără să lase urme. Tot aşa de puţin a născocit unul ceva aici, iar dincolo un altul în chip arbitrar, ci în mişcarea spiritului care gândeşte există în mod esenţial legătură, coerenţă. Înaintarea se face aici raţional. Cu această credinţă în spiritul lumii să ne apropiem de istorie, şi mai cu seamă de istoria filosofiei"[1]. Era, într-adevăr, absurd să se vorbească de raţionalitate în natură şi de haos în lumea spiritului. Filosofiile nu sunt atât de diferite precum par şi, mai ales, nu sunt într-un război al tuturora contra tuturor. O unică idee pulsează în toate metafizicile, aşa cum în organele diferite ale unui individ, pulsează o unică viaţă. Succesiunea sistemelor filosofice în istorie nu este numai un joc al hazardului ci determinaţii conceptuale ale gândirii speculative în derivarea lor logică. Filosofia nu mai este privită ca fiind formată din elemente fixe care-şi rămân exterioare. Astfel disputele legate de diversitatea şi căderea în desuetudine a creaţiilor metafizice devine lipsită de sens. Filosofiile sunt forme unilaterale ale ideii speculative, care nu pot fi sesizate decât în ansamblul momentelor pe care aceasta le parcurge. Fiecare sistem este o treaptă necesară a spiritului lumii şi nu întîmplător o filosofie

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, p.29.

oarecare a fost considerată ştiinţa despre absolut. Negarea sa nu a însemnat niciodată moartea, ci coborârea la rangul de moment ideal al unei realităţi mai vaste, ceea ce înseamnă o nouă viaţă, una eternă, pentru sistemul metafizic ce părea a fi definitiv discreditat. Procesul descris mai sus nu este unul infinit, ci are ca ţintă supremă cunoaşterea absolută. Istoria filosofiei este, deci, un progres necesar şi consecvent, cu scop precis, realizabil prin intermediul indivizilor şi popoarelor. Progresul este necesar a priori, orice accidentalitate fiind exclusă. Rezultă că ceea ce se înlătură dintr-un sistem metafizic nu este principiul său ci numai pretenţia acestuia de a fi determinaţia absolută. Toate filosofiile, care-şi merită numele, în afara orgoliului creatorilor lor de a fi concepţii definitive, sunt păstrate ca momente ale unui întreg. „Trebuie însă să distingem între principiul specific al acestor filosofii, ca principiu specific, şi realizarea acestui principiu în întreaga concepţie despre lume. Principiile sunt păstrate, şi cea mai nouă filosofie este rezultatul tuturor principiilor precedente. Astfel nici o filosofie nu a fost infirmată"[1] Filosofii, ca fiinţe vii, au pierit, dar esenţa gândirii lor este eternă pentru că n-a fost scoasă din închipuire. Antichitatea a cunoscut culegeri biografice de oameni celebri, împăraţi (Suetoniu), oameni politici (Plutarch), filosofi (Diogene). În evul mediu au existat, de asemenea, colecţii de mari figuri ale trecutului, profeţi, părinţi ai Bisericii, împăraţi, sfinţi, poeţi, filosofi. La fel s-a întâmplat şi în Renaştere. Dar în asemenea colecţii măreţia era confundată cu celebritatea. Începând cu epoca clasicismului şi romantismului german măreţia a fost gândită ca atare. Ceea ce filosofii au comun cu poeţii, sfinţii şi profeţii este raportul cu întregul lumii, cu Totul, prezentînd adevărul supratemporal într-un veşmânt istoric. Propriu filosofilor este faptul că, prin ei, gândirea se gândeşte pe sine. Opera lor este o trezire spirituală succesivă, căci scot la lumina zilei raţionalitatea încătuşată în sine. Elementul în care se păstrează aceasta nu este nici marmura, nici hârtia, nici mijloacele moderne de stocare a informaţiei, ci gândirea însăşi, „esenţa nepieritoare a spiritului, unde nu pătrund nici moliile şi nici hoţii. Câştigurile gândirii, încorporate în gândire, constituie însăşi esenţa spiritului"[2]. Istoria hegeliană a filosofiei

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, p.43.
[2] *Ibidem*, p.45.

este filosofia însăşi, într-o riguroasă sistematizare. Ordinea sistemelor filosofice este identică ordinii apariţiei conceptelor fundamentale ale raţiunii. Ambele se derulează de la abstract la concret, de la general la particular. Această viziune este opusă simţului comun ce consideră nemijlocitul ca fiind identic concretului. În realitate, aşa cum va demonstra *Fenomenologia spiritului*, ceea ce pare concret este abstract, sărac în determinaţii. Dimpotrivă, gândirea speculativă şi conceptul speculativ, deşi par abstracte, sunt tocmai opuse abstracţiilor fără substanţă, fiindcă individualul nu se pierde în general, ci subzistă în el. De asemenea, primele filosofii sunt cele mai lipsite de determinaţii, astfel că este inutil să extindem asupra lui Tales gândirea modernă şi să-i atribuim idei care în mod necesar au lipsit Ionienilor.

Un istoric al filosofiei care este, în acelaşi timp, şi filosof, precum Hegel, poate fi nepărtinitor în judecarea înaintaşilor? Eduard Zeller se întreabă dacă este necesar sau doar preferabil ca cel ce ordonează sistemele metafizice să fie el însuşi creator de sistem. „Cine îndrăzneşte să pretindă că cel mai bun istoric al dreptului, de pildă, este cel care nu are o opinie în materie de drept, cel mai bun istoric al ştiinţei politice, omul care este indiferent la toate punctele de vedere politice? Este dificil de conceput pentru ce trebuie să fie altfel pentru istoria filosofiei"[1]. Raţiunea indiferentă nu numai că e lipsită de obiectivitate, ci este incapabilă de a scrie o veritabilă istorie a filosofiei. Este o iluzie să crezi că aceasta poate fi realizată din perspectiva unui spectator fidel şi conştiincios. Karl Jaspers spune că atunci când te mulţumeşti numai să priveşti, de fapt, nu vezi nimic. Expunerea este cu atât mai profundă cu cât autorul este mai prins în ea, cu cât este el însuşi filosof. Hegel vorbind despre Platon, Descartes, Kant sau Fichte pare a-şi expune propria sa doctrină. Concepţia sa atrage atenţia asupra faptului că o obiectivitate care se vrea absolută nu e decât indiferenţă ce se transmite ca un fel de moarte subiectului pe care-l analizează. Pentru istoria filosofiei, cea mai rea subiectivitate este cea indiferentă. La Hegel, dimpotrivă, este lesne de văzut propria lui gândire în toate marile doctrine luate în considerare. În mod surprinzător, gânditorii de mică anvergură sunt redaţi

[1] Eduard Zeller, *op.cit.*, p.20.

cu o mai mare exactitate, numai cei mari suferă o metamorfozare completă în câmpul interpretativ speculativ. Hegel nu enumeră în istoria filosofiei anumiți gânditori preferați sau impuși de tradiție, ci construiește logica a priori a istoriei filosofiei, logică identică celei speculative expusă în *Știința logicii*. Fiind acuzat de subiectivitate extremă în interpretarea filosofiilor, se presupune că există o obiectivitate impersonală, universal valabilă. O asemenea obiectivitate nu este posibilă decât în ce privește laturile superficiale ale doctrinelor considerate. În realitate, obiectivitatea filosofică nu se poate manifesta decât în subiectivitatea cea mai profundă, ea însăși creatoare de filosofie. La toți gânditorii, Hegel urmărește numai ideile speculative, pe care le purifică de încărcătura nefilosofică și le înglobează într-o construcție de proporții grandioase. Și alți istorici ai filosofiei descoperă că ideile esențiale ale unui creator de sistem au fost formulate cu mult înaintea lui. Dar acestea, îngropate într-un anumit context, erau susceptibile de a cădea în uitare, fără conștiința sensului lor total și a consecințelor lor ultime. Hegel nu-și ascunde niciodată intenția de a descoperi gândirea speculativă la toți filosofii pe care-i vizează. De pildă Heraclit a trecut drept obscur pentru că în gândirea lui există o idee profund speculativă, greu de exprimat în limbajul obișnuit și greu înțeleasă de către intelect. O altă facultate de cunoaștere trebuie să intre în funcțiune pentru noul câmp ce se deschide cunoașterii.

După Hegel, nu tot ce au scris Platon, Aristotel, Descartes sau Kant aparține filosofiei. Mai grav este că adesea exegeți pun accent pe chestiuni neesențiale, ignorând adevăratul conținut. Doctrine renumite, cum ar fi cele chineze sau indiene, sunt, după opinia lui Hegel, demne de admirat, dar ele nu pot fi numite filosofii pentru că nu sunt trepte ale autocunoașterii spiritului lumii. În această situație se află și cugetători ca Michel de Montaigne, Machiavelli etc. Ei aparțin culturii generale, prin cugetările juste și subtile despre viață și societate, despre dreptate și bine. Scrierile lor sunt bogate în învățături, mai ales morale, dar ei nu fac obiect al cercetării din problema cea mai înaltă care interesează filosofia și nu raționează plecând de la gândirea pură, ci de la experiența de viață. Logica a priori a istoriei filosofiei pe care o concepe Hegel este opusă viziunii conform căreia filosofia este o diversitate accidentală de scrieri care par similare celor literare. Or, pentru

Hegel, aspectul literar şi artistic al unei opere filosofice este cel mai puţin important.

Hegel a pretins filosofiei un caracter ştiinţific, adică a fi un demers strict raţional, metodic şi sistematic. El a exclus din istoria filosofiei eseiştii, autorii de aforisme, moraliştii. Totuşi el nu poate fi considerat precursorul extremismului scientist, cum ar fi empirismul logic, extremism ce respinge toate metafizicile, contestându-le tocmai caracterul raţional. Galeria „eroilor raţiunii" a sporit printr-o continuă acumulare de nume. În decursul secolelor valoarea operelor lor a fost relativă, încât orice ierarhie pare supusă revizuirii. Pascal nu a fost menţionat în secolul al XIX-lea decât în treacăt, ca un autor de aforisme, iar Nietzsche a trecut mai întâi ca poet. Operaţiunea de punere în ordine a marilor filosofii nu este niciodată încheiată. Marii filosofi sunt, în decursul timpului, uitaţi şi redescoperiţi. Ei revin şi dispar, uneori pentru secole, până când limbajul lor va fi din nou înţeles. Acest regat al înţelepţilor pare a avea, contra opiniei hegeliene, o structură ascunsă. Chiar şi numărul lor este indeterminabil, fiindcă autori uitaţi revin, uneori, pe neaşteptate. Schiţând o asemenea punere în ordine, se procedează prin distincţie şi comparare într-un orizont în care ordinea însăşi nu putea să apară decât unui ochi suprauman. Cu toate acestea, admiţând existenţa şcolilor filosofice, admitem porţiuni din logica a priori a lui Hegel. Aşa cum într-o şcoală filosofică avem de-a face cu o ordine obiectivă, Hegel pune în lumină această ordonare la nivelul întregii filosofii. Un filosof este nodul unei vaste reţele, iar principiul fundamental al filosofiei sale este, de asemenea, nodul unei vaste reţele categoriale. Hegel concepe o imensă structură, pe care se ridică un edificiu impresionant.

Criticile aduse tezei hegeliene a logicii a priori a filosofiei se axează în special pe ideea că nici un creator nu se subsumează epocii, unui tip intelectual sau unui principiu abstract. Orice încadrare de acest fel atinge doar aspecte particulare. Oricărei clasificări, creatorul original îi răspunde numai într-o mică măsură. Nici un filosof mare nu se situează într-o structură fixă, ca cea a lui Hegel, unde fiecare are un loc definitiv stabilit. Creaţiile spirituale, cu cât sunt mai semnificative, mai profunde, cu atât îşi schimbă mai mult înfăţişarea, astfel că înţelegerea lor este un act ce se re-

petă la nesfârşit. Nimeni nu le poate cuprinde în întregime şi ordona definitiv.

Dar la Hegel, în ciuda aparenţelor, un filosof, deşi se integrează într-o structură unică, îşi păstrează el însuşi, nealterată, unicitatea. Tocmai pentru că opera sa este irepetabilă, diversitatea este menţinută ca atare iar originalitatea se manifestă în toată splendoarea ei. Fără a fi o ştiinţă, filosofia, aşa cum o concepe Hegel, este un ansamblu spiritual care sporeşte prin contribuţia mai multor gânditori. Doar în aparenţă fiecare metafizician o ia mereu de la capăt, în realitate el constituie o parte irepetabilă din întreaga filosofie. Colaborarea filosofilor se face indiferent de voinţa sau de conştiinţa lor. Prin gândirea speculativă personalitatea individuală a creatorilor este ridicată la înălţimea spiritului universal.

Hegelianismul a dat un puternic impuls studiilor istorice, în particular, celor de istorie a filosofiei, ca cele întreprinse de Strauss, Baur, Zeller, Erdmann, Prantl, Kuno Fischer, Widelband etc.

Ne vom referi, în continuare, pe scurt, la câţiva dintre ei, mai cu seamă la Eduard Zeller, spre a argumenta ideea că chiar şi atunci când scriu „contra Hegel", gândirea lor este profund hegeliană. Celebra lucrare a lui Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, nu are o structură hegeliană, dar nu seamănă nici cu istoriile prehegeliene, precum cea a lui Tennemann. Ea nu mai este o simplă expunere cronologică şi geografică a unor concepţii eterogene. Eduard Zeller concepe o teorie a istoriei filosofiei în care se regăsesc problemele ridicate de Hegel, chiar dacă ele vor primi o altă rezolvare şi vor fi abordate cu altă metodă. Platon şi Aristotel au determinat mai precis domeniul filosofiei. Totuşi, constată Eduard Zeller, şi în scrierile Stagiritului există oscilaţie între două definiţii, una restrânsă şi alta mai largă. Filosofia cuprinde când toate cercetările şi toate cunoştinţele de tip ştiinţific, când doar cercetările privind raţiunea ultimă a lucrurilor, identificându-se „filosofiei prime". Domeniul filosofiei de îndată ce a fost cu dificultate circumscris, precizia a fost abandonată. Urmaşii lui Aristotel n-au optat pentru una din cele două definiţii, pentru a curma orice confuzie. În şcolile postaristotelice, filosofia este definită ca practică a înţelepciunii, artă de a fi fericit, ştiinţă a vieţii, sau este foarte puţin distinsă de ştiinţele em-

pirice. Uneori se confundă cu pura erudiție, cuprinzând și gramatica, muzica etc. Chrysip, definind filosofia ca știință a lucrurilor divine și omenești, marchează momentul în care termenul pierde orice semnificație precisă. Nu numai termenul în sine este lipsit de claritate. „Dacă sensul cuvântului filosofie nu se determină decât puțin câte puțin, este pentru că filosofia însăși nu devine decât treptat o formă specifică a vieții intelectuale"[1]. Semnificația mai largă sau mai restrânsă a noțiunii indică, spune Zeller, faptul că domeniul desemnat a fost fie o știință particulară, fie un amestec eterogen de cercetări.

Eduard Zeller, ca și Hegel, pune problema criteriului filosoficității, singurul în măsură să facă posibilă o veritabilă istorie a filosofiei. Și el constată, ca și Hegel, că nu toate scrierile numite filosofice au elemente comune, iar a expune ideile filosofice fără a ține seama de numele atribuit de autorii și epocile lor ridică acut problema semnului după care acestea pot fi recunoscute și detașate de elementele străine. Criteriul pe care se fundamentează o istorie a filosofiei este, după Zeller, definiția însăși a filosofiei. Dacă aceasta s-a schimbat, în funcție de epoci, gânditori sau perioade din viața unora sau altora, pare că cercul filosofiei trebuie variat în aceeași măsură. Pentru a pune bazele unei cercetări veritabile de istorie a filosofiei, Eduard Zeller definește filosofia, operația fiind la fel de puțin riscantă ca orice definire a unui concept științific. El o consideră, în primul rând, ca un mod de activitate pur teoretică, ce nu se raportează decât la cunoașterea realității, excluzând activitățile practice sau cele artistice legate de o anumită concepție despre lume. „Eu văd în filosofie o veritabilă știință. După opinia mea, nu există reflecție pur și simplu, ci o muncă metodică a inteligenței, o operație ce tinde, într-o manieră conștientă, la cunoașterea lucrurilor considerate în dependența lor reciprocă"[2]. Prin acest caracter, ea se distinge și de cugetarea cotidiană, și de concepțiile religioase ori poetice despre lume. Prin urmare, filosofia este o știință, diferită de celelalte doar prin aceea că nu studiază un domeniu particular, ci ansamblul lucrurilor, individualul în raport cu universalul, sesizând și corelația din-

[1] Eduard Zeller, *op.cit.*, p.9.
[2] *Ibidem*, p.6.

tre toate ştiinţele. Pretutindeni unde se manifestă tendinţa spre o cuprindere totală a universului şi a cunoaşterii există material de studiu pentru istoricul filosofiei. Această tendinţă nu este de la început eliberată de orice element străin, dimpotrivă, rareori se manifestă în formă desăvârşită. Ea devine clară numai în scrierile istoricilor filosofiei, care nu au altă menire decât aceea de a contura linia filosofiei însăşi, de a detaşa din cultură elementele de speculaţie filosofică şi de a studia această modalitatea de obiectivare a spiritului prin ea însăşi. Elementele care aparţin filosofiei se desprind de restul creaţiilor umane, chiar dacă aceste creaţii sunt ştiinţe particulare, poezie etc., iar din cadrul concepţiilor care s-au numit, în diferite epoci, filosofice, se detaşează adaosurile străine, fie poetice, religioase, mitice sau ştiinţifice. Luând ca etalon definiţia filosofiei, cercetarea va fi în acelaşi timp istoric completă şi ştiinţific exactă.

Ca structură, raţionamentul lui Zeller este similar celui hegelian, numai că riscurile sunt mult mai mari. În primul rând, coborâtă printre ştiinţe, filosofia îşi pierde, în mare parte, specificul şi este pusă în competiţie cu adversari mult mai puternici pe un asemenea teren. În al doilea rând, definiţia lui Zeller este contestabilă din multe puncte de vedere. Ea are rolul de a contura precis domeniul filosofiei spre a-i putea studia istoria, dar nu poate salva mai mult din tradiţiile filosofice decât o face Hegel atunci când consideră că o bună parte din opera unor nume de răsunet nu este filosofie. Definiţia lui Zeller e ca un pat al lui Procust, mai îngust decât speculativul hegelian. Primul criteriu uniformizează filosofiile în sensul că le consideră similare ştiinţelor, cel de-al doilea, cel hegelian, deşi duce la o logică a priori a filosofiei, lasă elementele componente în diversitatea lor debordantă şi în profunzimea lor cea mai tulburătoare. Această afirmaţie va apărea cititorului, desigur, neconformă cu realitatea, de aceea necesită încă o explicitare. În lucrarea lui Zeller diversul filosofiilor se manifestă într-o extraordinară bogăţie, dar acest aspect ţine numai de ceea ce Hegel numea istoria exterioară a filosofiei. În profunzimi, apare însă uniformizarea. La Hegel, cu toată ariditatea logicii speculative, diversitatea se manifestă în esenţa însăşi a filosofiei, de aspectul exterior el ocupându-se prea puţin.

Plecând de la dificultățile pe care le întâmpină edificarea unei istorii complete şi exacte a filosofiei, putem reformula principiul indeterminării pentru acest domeniu. Cu cât obiectul filosofiei este mai bine definit, iar criteriul mai exact precizat, cu atât mai mult se pierde din tradițiile filosofice, şi invers.

Diferența esențială între Zeller şi Hegel în teoria istoriei filosofiei constă în metodă, metoda istorică fiind opusă celei speculative. Analizând filosofia greacă în dezvoltarea ei istorică, Eduard Zeller distinge net între aceasta şi domeniile din imediata apropiere, cu care se află în strânsă corelație. De asemenea, determină până unde se întinde filosofia greacă în spațiu şi timp, acest aspect fiind lăsat adesea la capriciile cercetătorilor. O filosofie radiază mult dincolo de spațiul în care a fost creată, iar în timp influențele ei se întind până în contemporaneitate. Se poate vorbi de filosofie greacă numai cât timp elementul elenic este superior celui străin, şi trebuie renunțat la acest concept, când raportul se inversează.

O logică a priori a istoriei filosofiei este, după Zeller, o absurditate. Cursul însuşi al istoriei nu poate fi obiectul unei construcții a priori, fiindcă istoria, pe oricare din laturile sale, este, în esență, opera liberei activități a oamenilor. Fără îndoială, o lege generală guvernează ansamblul acțiunilor indivizilor şi popoarelor şi se realizează prin acestea, dar manifestările particulare, ca şi faptele de anvergură din istoria lumii, nu pot fi în întregime explicate printr-o necesitate a priori. „Indivizii acționează cu toată contingența specifică voinței şi intelectului finit"[1]. Din diversele acțiuni individuale rezultă un curs unic al lucrurilor, dar acesta, nici în amănunt, nici în ansamblu, nu este strict necesar şi, prin urmare, compatibil cu o reconstrucție a priori. Tot ce se produce în timp este, într-un anumit grad, contingent. Deci domeniul istoriei este diferit de cel al filosofiei. Aceasta din urmă trebuie să cerceteze esența lucrurilor ca părți constitutive ale universului, istoria, din contra, trebuie să expună şi să explice faptele prin condițiile empirice dintr-un anumit moment şi loc. Fiecare disciplină din cele două are nevoie una de cealaltă, însă ele nu pot fi substituite sau reduse într-un mod oarecare. După Zeller, istoria filosofiei trebuie

[1] Eduard Zeller, *op.cit.*, p.8.

să rămână istorie, nicidecum filosofie, ca la Hegel. Susținând că succesiunea istorică a sistemelor filosofice coincide cu desfășurarea logică a conceptelor filosofice, Hegel confundă două lucruri diferite. Logica hegeliană are ca obiect expunerea determinațiilor pure ale gândirii, iar istoria filosofiei are misiunea de a prezenta dezvoltarea gândirii filosofice în timp. Pentru că cele două demersuri coincid, rezultă că principiile esențiale ale tuturor sistemelor filosofice sunt determinații logice, sau ontologice, ale unui vast sistem. În dezvoltarea istorică a gândirii metafizice se regăsește același punct de plecare și aceeași ordine de succesiune ca în construcția logică a categoriilor rațiunii pure.

Identitatea, surprinsă de Hegel, între ordinea logică a categoriilor și cea istorică a sistemelor este, după Zeller, o pură ficțiune. În timp ce logica speculativă, așa cum se prezintă ea mai cu seamă în *Știința logicii*, pleacă de la conceptele cele mai abstracte, spre a ajunge, prin determinații noi, la concret, „dezvoltarea istorică a gândirii filosofice debutează prin studiul concretului (mit der Betrachtung des konkreteren), începând cu natura exterioară, pentru a trece apoi la om, și nu se ridică decât treptat la abstracții logice și metafizice"[1]. Deși Eduard Zeller își îndreaptă critica asupra nucleului teoriei lui Hegel, aceasta rămâne, în esența ei, neatinsă. El construiește o teorie paralelă, fără să o înlăture pe cea hegeliană, fiindcă Hegel nu se referă la concretețea obiectului cercetărilor filosofilor, ci la cea a ideilor. Este drept că Ionienii studiază obiectele concrete, dar reflexul acestora în gândire este cel mai abstract cu putință. Conceptele Ionienilor sunt cele mai sărace, chiar dacă realitatea imediată este obiectul cugetării lor. La Spinoza sau Leibniz, deși par a se situa mult mai departe de realitatea senzorială, conceptele sunt mult mai bogate în conținut, mult mai „concrete" decât cele ale Ionienilor sau atomiștilor. Zeller nu vizează acest aspect. El se referă la concretul obiectului, în vreme ce Hegel are în vedere concretețea categoriilor. Metoda istorică presupune diferențierea netă între dezvoltarea istorică și derivarea logică. Acest lucru este, evident, just, dar logica speculativă nu este o logică de tip aristotelic. Și din acest punct de vedere, Zeller și alți autori care au construit remarcabile teorii ale is-

[1] Eduard Zeller, *op.cit.*, p.10.

toriei filosofiei, chiar şi neohegelieni precum Benedetto Croce, criticând logica lui Hegel şi aplicarea ei la istoria filosofiei nu au o reprezentare clară a obiectului criticii lor. Vom arăta în capitolele următoare că triada, ca element constitutiv al logicii speculative, nu este nici pe departe un simplu şi plictisitor joc de teze, iar logica hegeliană cuprinde în sine trei logici pe care vom încerca să le diferenţiem. Este just, de asemenea, că ideile metafizice sunt influenţate de o mulţime de factori extraraţionali, că derivarea lor din sistemele anterioare nu este niciodată strictă. Condiţiile de existenţă şi nevoile vieţii practice, interesele religioase, nivelul general al culturii şi civilizaţiei, precum şi personalitatea creatorului sunt variabile care se exercită asupra gândirii filosofice, uneori în mod decisiv, impunându-i semnul contingenţei. Acest lucru îl ştie foarte bine şi îl spune şi Hegel atunci când vorbeşte despre istoria exterioară a filosofiei. Numai cea interioară, speculativă este guvernată de o necesitate absolută şi compatibilă cu o logică a priori. Eduard Zeller, afirmând că nici un sistem filosofic nu poate fi derivat din altul după reguli strict logice, enunţă un lucru just, dar înlăturând categoric metoda hegeliană nu înţelege că Hegel derivă unele din altele numai ideile speculative ce se găsesc în concepţiile despre lume ivite în timp. „Este imposibil, spune Zeller, de a regăsi în sistemele filosofice reale ordinea de succesiune indicată prin logica hegeliană sau prin oricare altă logică speculativă, fără a denatura complet realitatea faptelor. Astfel tentativa lui Hegel este vană, în fapt, ca şi în drept; singurul lucru care poate fi reţinut, este, de o manieră generală, convingerea că dezvoltarea istorică este, în fond, supusă legilor"[1]

Deşi opusă celei speculative, metoda istorică nu presupune renunţarea definitivă la căutarea legilor generale care guvernează evoluţia unui ansamblu spiritual şi nu se limitează la colectarea tradiţiilor şi trecerea lor prin sita regulilor criticii. Baza ei o constituie faptele istorice care se manifestă direct sau indirect, precum şi raţionamentele riguroase deduse din acestea. Dar este imposibil de a stabili faptele considerate izolat. Tradiţia filosofică nu este dată de faptele brute, fiindcă trebuie controlată exactitatea enunţurilor, stabilită paternitatea textelor, umplute lacunele,

[1] Eduard Zeller, *op.cit.*, p.11.

înlăturate contradicțiile. O structură logică a istoriei filosofiei presupune și metoda istorică, însă aceasta nu este de tipul celei speculative. La Hegel, între general și particular, primul este dominant, cel de pe urmă este întotdeauna cel ce se sacrifică. Primul este scop, al doilea mijloc. La Zeller, dimpotrivă, indivizii dețin un loc central în înțelegerea unei concepții despre lume, fiindcă fiecare opinie filosofică este, înainte de toate, gândirea unui om bine determinat. Ideile sunt, în primul rând, în stăpânirea celui care le dă naștere, nu este stăpânit de acestea, așa cum spiritul lumii domină indivizii și popoarele. După reunirea tuturor enunțurilor fiecărui filosof trebuie descoperit principiul sistemului care se perindă pe scena culturii, principiu care se află în strânsă corelație cu subiectivitatea creatoare. Prima parte a metodei propuse de Zeller cuprinde colectarea, clasificarea și interpretarea textelor. Prima operație trebuie să fie completă, adică să pună laolaltă toate sursele directe sau indirecte, manifeste sau disimulate legate de doctrina studiată. Platonismul, de exemplu, nu se găsește în totalitate în scrierile lui Platon, Aristotel fiind o sursă absolut necesară pentru completarea informației referitoare la acest subiect. Poeții, istoricii, precum și alte surse vin să întregească volumul de date privind o anume filosofie. Stabilirea autenticității și a valorii textelor sunt, de asemenea, momente importante ale metodei istorice.

Textele, după ce au fost colectate, urmează a fi clasificate în trei categorii: surse originare, surse mediate în trecut și surse mediate recent. Primele sunt scrierile filosofilor. În a doua categorie intră mărturiile celor care au cunoscut în mod direct doctrina, iar în a treia, textele celor care au cunoscut în mod indirect filosofia cercetată.

Urmează faza cea mai dificilă, interpretarea textelor. Pericolul cel mai mare asupra căruia atrage atenția Zeller este acela de a gândi un autor cu propriile noastre concepte, care fac dintr-o filosofie altceva decât a fost ea în realitatea istorică. Este eronat să i se atribuie unui filosof o doctrină ce presupune distincții încă necunoscute în epocă. De pildă, primii filosofi greci nu disting tipurile de cauze, cum va face, mai târziu, Aristotel. Anticilor, în genere, le este străină diferența tranșantă dintre subiectiv și obiectiv, așa cum se impune în filosofia modernă postkantiană. Pitagoricienii

nu pot spune dacă pentru ei numerele sunt cauze materiale sau formale ale lucrurilor, fiindcă această distincție nu era prezentă în spiritul lor. Când Parmenide afirmă că e același lucru a gândi și a fi, nu înțelege să reducă existența la gândire, ceea ce este o viziune a idealismului modern, ci, mai degrabă, gândirea la existență, conform obiectivismului antic.

A doua parte a metodei istorice constă în determinarea raporturilor sau legăturilor cauzale care există între ideile fiecărui sistem, precum și cele existente între diferite sisteme metafizice. Istoricul doctrinelor trebuie să se situeze în gândirea filosofului cercetat, fără a urma o logică a priori, de tipul celei hegeliene, care să transforme obiectul vizat. Cercetare legăturilor interne ale unui sistem constă în determinarea principiului, a ideii directoare care comandă tot restul. Elementele fortuite sunt luate în calcul numai după stabilirea fermă a raționamentului central al unui filosof. Individul, cu maniera proprie de a gândi, nu este izolat, alții se alătură sau se opun lui, el se alătură sau se opune altora. În felul acesta se formează școlile filosofice între care se stabilesc raporturi de dependență, acord sau opoziție. Istoricul filosofiei, cercetând aceste raporturi, constată că ele stau la baza existenței școlilor filosofice, iar influența unui gânditor se exercită, de regulă, prin intermediul școlilor din care face parte.

Vrând să se opună lui Hegel, Zeller cade din nou în hegelianism. Afirmând că trăsăturile individului creator dispar în fața necesității dezvoltării istorice, acordă întâietate generalului față de individual. Ceea ce, în om, este pur individual, este sortit pieirii. Nu-i este dat individului să exercite o influență durabilă și întinsă decât atunci când personalitatea sa și activitatea pe care o desfășoară lucrează pentru dezvoltarea generală și devin pietre pentru templul spiritual comun. Ca și la Hegel, generalul nu acționează tiranic asupra particularului. Individul, în ciuda libertății sale, este fiul timpului său, așa cum este fiu al patriei sale. El nu exercită decât o influență restrânsă dacă nu continuă cercetările din locul unde au fost lăsate de predecesori. Filosofia, ca și cultura în genere, este într-o permanentă sporire dar, spune Zeller, să construim această evoluție a priori plecând de la definițiile Statului, Religiei etc. este un lucru imposibil. Creatorul metodei istorice speră să nu se expună criticilor pe care le-a atras metoda lui Hegel. „Metoda noastră, înțeleasă cum se cuvine, nu va avea ca re-

zultat denaturarea faptelor sau sacrificarea liberei mişcări a istoriei printr-un formalism abstract"[1].

Sub influenţa lui Hegel, dar şi a lui Schleiermacher, D.F. Strauss construieşte un sistem având ca fundament ideea că dogmele religioase sunt momente necesare ale evoluţiei spiritului gânditor. Ferdinand Baur a fost, ca şi Strauss, nu numai un subtil interpret al textelor ci şi un filosof care a căutat ideea şi legea sub haosul faptic. El nu aparţine în mod direct şcolii hegeliene, suportând mai mult influenţa lui Schleiermacher, dar a conceput o teorie a istoriei similară celei hegeliene.

Care este obiectul unic al filosofiei pentru ca istoria acesteia să se justifice? Spiritul lumii, răspund Hegel şi hegelienii. Departe de a fi o simplă iubire de înţelepciune, filosofia este ştiinţa acestui obiect care se va defini mai clar pe parcursul lucrării. Cunoaşterea acestuia, care este o cunoaştere absolută sau speculativă, a fost scopul declarat sau tacit al imenselor eforturi de gândire pe care filosofii le-au depus de-a lungul a mai bine de două milenii. Numai cel care vizează speculativul face parte din logica strictă a filosofiei. Platon este un model pentru filosofii veacurilor care au urmat nu prin frumuseţea dialogurilor, sau prin pildele morale, ci prin gândurile pure la care ajunge: fiinţa şi nefiinţa, unul şi multiplul, finitul şi infinitul. Determinaţiile speculative cele mai profunde ale filosofiei lui Platon contrastează puternic cu reprezentarea despre conţinutul frumos al scrierilor platonice, însă calea filosofiei speculative a fost, în toate timpurile, una aspră, necesitând spre a fi străbătută imense eforturi de gândire. „Aceasta este o latură a filosofiei platonice care face pe unii să părăsească nemulţumiţi studiul operelor platonice. Introducerile plăcute promit cititorului să-l poarte pe o potecă plină de flori în filosofie, şi încă în cea mai înaltă filosofie, în cea platonică. Însă speranţele trezite mor în curând căci iată că apar, drept ceea ce este de supremă importanţă, cercetările despre unu şi multiplu, despre fiinţă şi neant"[2].

Concepţiei lui Hegel despre logica a priori a istoriei filosofiei i s-au adus severe critici, însă rolul ei nu poate fi ignorat. A fost afirmată unicitatea obiectului filosofiei – spiritul, şi a criteriului de filosofare – gândirea speculativă. El întemeiază istoria filosofiei

[1] Eduard Zeller, *op.cit.*, p.16.
[2] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, vol.II, p.508.

ca disciplină riguroasă, astfel încât să iasă uşor în evidenţă că nu tot ce a scris, de pildă Locke, despre pedagogie, toleranţă, drept natural, teoria statului, face parte din filosofie, ci numai din ramurile speciale ale culturii. „Filosofia lui Bayle, cuprinsă în al său *Dictionnaire*, nici nu bănuieşte ce este speculativul, întocmai ca şi Locke"[1] Prelegerile lui Hegel despre logica sistemelor creează numeroase confuzii cititorului care le priveşte ca pe un simplu curs al unui mare profesor german. În toată opera lui Hegel se poate observa revenirea obsedantă asupra identităţii între ordinea logică a categoriilor şi cea istorică, a metafizicilor, ca evoluţie necesară a raţiunii. Istoria nu e, în acest sens, decât expresia organică a metafizicii. Dificultatea înţelegerii logicii hegeliene, atât în forma pură cât şi aplicată unor domenii specifice, este comparabilă cu greutatea înţelegerii deducţiei transcendentale a categoriilor din *Critica raţiunii pure* a lui Kant, şi este generată de cauze similare. Văzută numai ca o logică a priori a filosofiei în dezvoltarea sa milenară, ea este deformată iar gândirea hegeliană cea mai profundă este simplificată până la pierderea esenţei. Hegel supune unui examen critic diferitele definiţii ale absolutului în metafizicile create în diverse epoci, spre a demonstra, prin contradicţiile acestora, adevărul filosofiei speculative ce defineşte absolutul ca spirit. În acelaşi timp, logica hegeliană pune în lumină gândirea speculativă din diversele filosofii, justificându-le în unitatea şi necesitatea lor. Prin faţa cititorului logicii hegeliene se perindă, indicate când expres când aluziv, doctrinele Ionienilor, Pitagoricienilor, Eleaţilor, cele atomiste, platoniciene şi neoplatoniciene, doctrina lui Aristotel şi cele ale urmaşilor săi, doctrinele panteiste, gnostice, creştine, cele elaborate de Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, Wolff, Hume, Jacobi, Kant, Fichte, Scheling. Logica lui Hegel a fost adesea comparată cu *Metafizica* lui Aristotel.

În diverse exegeze logica speculativă este văzută fie ca o istorie a filosofiei, fie ca o filosofie a spiritului. Ambele aspecte sunt prezente fiindcă, pentru Hegel, istoria filosofiei este istoria spiritului. În ordonarea primelor categorii, similitudinea cu ordinea cronologică este mai presus de orice îndoială. De asemenea, Descartes, Spinoza, Leibniz şi Kant sunt la fel de uşor de identificat în sistemul categorial ca şi Parmenide şi Democrit. Conţinutul con-

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, vol.II, p.491.

cret al filosofiei, aşa cum s-a manifestat de-a lungul veacurilor, a apărut celor mai mulţi exegeţi ca fiind, în viziunea lui Hegel, ordonat în mod arbitrar prin prejudecata existenţei unei logici a priori a tradiţiei filosofice.

Este această logică o simplificare eronată, sau o construcţie neconformă cu esenţa filosofiei? Hegel a considerat că tocmai logica speculativă este cea care dă viaţă unor opere ce păreau dintru început sortite neantului. Indiferent de criticile formulate, este cert că Hegel a trezit pentru prima dată conştiinţa pentru istoria universală a filosofiei. Ca întindere şi profunzime tradiţia filosofică rămâne insondabilă, chiar şi în secolul XX, atât de bogat în enciclopedii şi în informaţii stocate prin tehnici moderne. Chiar dacă niciodată, până acum, cercetătorii n-au dispus de texte atât de numeroase şi de ediţii atât de savante, ele, prin ele însele, deşi sunt admirabile instrumente de lucru, nu dau viaţă ideilor metafizice. Oricât de mare ar fi cantitatea de informaţie şi oricât de modern ar fi gestionată, riscul pierderii esenţialului este puternic prefigurat. În faţa acestei situaţii strigătul salvator nu poate fi decât unul singur: înapoi la Hegel. Logica a priori a istoriei filosofiei pleacă de la ideea că este vană simpla cunoaştere istorică a doctrinelor filosofice, oricât de exactă ar fi această cunoaştere. O asemenea întreprindere pune în pericol însuşi spiritul filosofic. Hegel încadrează sistemele într-o logică strictă, dar fără să le diminueze profunzimile, fiindcă gândirea speculativă este, pentru spirit, profunzimea însăşi. Logica sa este o esenţializare, fără a fi simplificare.

Din toate timpurile, anumiţi oameni au ieşit din statistici, impunându-se ca modele demne de urmat. Unii s-au bucurat de extraordinare onoruri, care s-au transmis de-a lungul generaţiilor, până în zilele noastre. Chiar şi pentru noi, cei de astăzi, Platon este tot „divinul" Platon. Măreţia nu există când cantitativul este dominant. Sunt filosofi care nu au scris nimic, alţii care au scris foarte puţin. Concepţia hegeliană ridică şi importante probleme privind creaţia filosofică, originalitatea, prezenţa individului în operă şi a operei în individ. Dacă un creator de filosofie nu se subsumează total spiritului epocii sau unui tip intelectual bine delimitat, cum se împacă originalitatea, geniul, creaţia pur personală cu o structură fixă, ca cea a lui Hegel, în care se încadrează, şi unde fiecare privilegiat al raţiunii are un loc definitiv stabilit? Nimeni nu poate cuprinde în întregime şi ordona în mod absolut creaţiile

spirituale. Dar Hegel tocmai această simplificare a clasificărilor încearcă să o evite. Tocmai unica structură în care se încadrează îi garantează fiecărei creații filosofice unicitatea, iar creatorului ei măreția și originalitatea, fiindcă acestea nu pot fi investigate cu mijloace psihologice sau sociologice. Creația autentică și creatorii magnifici nu se lasă analizați prin teste și metode cantitativiste, pretins obiective. Creația este prin excelență subiectivă, dar pentru Hegel ea nu este totuși un lucru contingent, ci absolut necesar. Începând cu poemele homerice, marii oameni au devenit, într-o formă sau alta, temă de meditație, măreția fiind văzută ca un dar divin, ca o misiune divină, ca demonism etc. Numai pentru privitorul superficial, filosofia speculativă distruge personalitatea creatorului unui sistem, fiind pusă în valoare doar gândirea universală impersonală. Fără a fi o știință, filosofia, așa cum o concepe Hegel, este un ansamblu spiritual care sporește prin contribuția generațiilor de filosofi. Metafizicienii au văzut cum oamenii de știință obțin rezultate remarcabile prin unirea eforturilor mai multor cercetători. Matematica și fizica făcuseră la începutul epocii moderne progrese spectaculoase. Filosofia modernă debutează cu problema metodei și împrumută chiar de la științe metode eficiente pentru a obține rezultate pe măsură. Pentru Hegel o asemenea întreprindere nu este potrivită pentru metafizicienii care colaborează la edificarea aceluiași ansamblu tocmai pentru că produc lucruri diferite. Un filosof autentic este original iar originalitatea este un salt în lumea spiritului. Creația autentică e un fel de miracol ce nu poate deriva din antecedente sau din condițiile de existență unde ea se ivește. Dar dacă filosofiile derivă unele de altele, și încă după reguli foarte stricte, creatorii lor mai sunt cu adevărat creatori? Răspunsul hegelian este, categoric, da. Fiindcă tocmai impunând o categorie dintr-o imensă și unică rețea, își afirmă imensitatea și unicitatea.

Derivarea logică se dezvăluie numai gândirii speculative, așa cum idealitatea spațiului și timpului sau iluziile transcendentale se dezvăluie numai idealismului transcendental. Logica speculativă este, în același timp, o logică a priori a istoriei filosofiei, o teorie a creației filosofice, o doctrină a categoriilor, o ontologie, o teorie a cunoașterii, o filosofie a spiritului, o etică.

II. Facultăţile de cunoaştere ca mecanism al cunoaşterii absolute

Filosofia speculativă a fost elaborată spre a institui un nou mod de a gândi, unul dumnezeiesc, cel raţional-pozitiv sau speculativ. Acesta însă nu s-a impus cu claritate, iar concepţia hegeliană, edificată spre a fi o filosofie a Ideii, a creaţiei, a spiritului, a libertăţii, a concreteţei şi bogăţiei existenţei, a pasiunilor şi a elanului însuşi al vieţii a apărut, dimpotrivă, plină de arbitrar şi artificii, abstractă şi obscură, contrar intenţiei autorului ei. Reacţia contra hegelianismului a fost violentă, pe de o parte, pe de alta, ca şi idealismul transcendental, filosofia speculativă a fost invocată spre a susţine cele mai diverse concepţii, pe care Hegel însuşi le-a combătut. Speculativul, ca mod de a gândi, diferit de tot ce s-a conceput în istoria raţiunii, n-a fost înţeles ca atare. Am atras atenţia, în capitolul anterior, despre riscul concepţiei logicii hegeliene, care concentrează gândirea speculativă, în mod unilateral, numai ca ontologie, teorie a cunoaşterii etc. Pe orice direcţie s-ar desfăşura cercetarea, nu trebuie pierdute din vedere celelalte perspective, prezente în oricare gând al lui Hegel.

Autorul *Fenomenologiei spiritului* nu dedică nici un capitol facultăţilor de cunoaştere, dar ele transpar aproape în fiecare pagină sau chiar de mai multe ori dacă într-o pagină sunt mai multe triade. Le cercetăm, cu convingerea că ele reprezintă o punte pentru cucerirea fortăreţei spirituale hegeliene.

Elementele care au făcut raţionalităţii o serioasă opoziţie în toată istoria filosofiei cedează în faţa facultăţilor de cunoaştere, aşa cum le concepe Hegel. Acestea îşi găsesc sensul şi împlinirea în raţiunea speculativă care operează cu conceptul concret.

Facultăţile de cunoaştere sunt dispuse într-un mod care le oferă posibilitatea raţionalizării totale a existenţei. E fundamentală distincţia dintre intelect şi raţiune, chiar dacă acestea vor primi alte semnificaţii decât cele fixate de Immanuel Kant. S-a crezut că distincţia aceasta domină întreaga gândire şi operă hegeliană, dar voi încerca să demonstrez că, în privinţa facultăţilor de cunoaştere, o altă distincţie, mult mai subtilă, este prezentă în gândirea hegeliană. Sensurile moderne ale intelectului şi raţiunii sunt instituite de filosofia kantiană, intelectul fiind facultatea de cunoaştere a finitului şi condiţionatului, raţiunea – facultatea infinitului şi necondiţionatului. Categoria fundamentală a intelectului este identitatea abstractă, care substituie realului concret un concept abstract şi general. Acest mod de concepere, spune Hegel, transformă natura vie în „cadavru al intelectului", iar când intelectul împinge cu consecvenţă logică la limită procedeele sale sfârşeşte în paradoxuri şi contradicţii irezolvabile.

Nu analizăm aici mai amănunţit facultăţile de cunoaştere la Immanuel Kant, ci numai cum se reflectă ele în gândirea hegeliană, fiindcă, în toate marile demersuri pe care le întreprinde, Hegel are ca punct de plecare idealismul transcendental kantian. În viziunea lui Hegel, doctrina exoterică a filosofiei kantiene privind facultăţile de cunoaştere a determinat renunţarea la gândirea speculativă, după ce mai înainte îi deschisese calea, şi a justificat înclinaţia simţului comun de a se îndrepta exclusiv spre nevoile urgente ale zilei. Chiar şi pentru spiritele cele mai elevate cerul Ideilor lui Platon a încetat de a mai reprezenta o obsesie. Rezultatul idealismului transcendental „a produs bucurie vană printre oameni, deoarece lenea raţiunii şi-a închipuit că de-acum este dispensată, mulţumită lui Dumnezeu, de orice exigenţe ale reflectării, acordându-se libertăţii drepturi nelimitate, care putea deci să-şi facă de cap, dat fiind faptul că pătrunderea în ceea ce este în sine, coborârea în adâncurile naturii şi ale spiritului era evitată"[1].

În prima *Introducere* la *Critica facultăţii de judecare*, Kant enumeră facultăţile superioare de cunoaştere: intelectul, facultatea de judecare, raţiunea[2]. Din această enumerare lipseşte faculta-

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, vol.II, p.630.

[2] Immanuel Kant, *Critica facultăţii de judecare*, trad.rom. Vasile Dem. Zamfirescu şi Al.Surdu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1981, p.441.

tea de cunoaştere care dă intelectului diversul, sensibilitatea. Nici imaginaţia, ca posibilă rădăcină comună a intelectului şi sensibilităţii, nu e amintită în *Introducere*. C.Noica arăta că puterea de judecată e pusă în tabelul facultăţilor superioare de cunoaştere numai pentru a satisface simetria ansamblului. Dacă o considerăm o facultate de cunoaştere, ea este totuşi una funcţională, nu una de conţinut, cum sunt celelalte. Intelectul fiind numit de Kant facultatea de a judeca, rezultă că facultatea de judecare este o funcţie a intelectului. Există un gol între intelect şi raţiune, aşa cum le concepe autorul *Criticii raţiunii pure*. Facultatea de judecare vine să umple acest gol dar ea creează, în genere, legături şi mediază între cele două facultăţi de cunoaştere prin funcţia nu prin conţinutul ei. Nefiind o facultate similară intelectului, ea vine pentru a aduce un echilibru în sistemul kantian, dar e numai un echilibru aparent, pe planul formei. „Nici puterea de judecată, în rândul facultăţilor de cunoaştere, nici finalitatea între principii, cu atât mai puţin arta în sânul lumilor la care se aplică spiritul nu stau pe acelaşi plan cu termenii care mijlocesc"[1]. Facultatea de judecare nu are categorii şi prin ea nu se poate articula o lume finită.

Dar tocmai din acest motiv ea rămâne deschisă infinitului, prin ea se întrevede posibilitatea dezmărginirii fiinţei umane, fiinţă dominată, în viziunea kantiană, de tema antropologică a îngrădirii. De aici rezultă şi tensiunea dramatică a *Criticii facultăţii de judecare* precum şi admiraţia pe care o nutreşte Hegel faţă de această operă.

În plan epistemologic, Hegel analizează sensibilitatea, intelectul şi raţiunea teoretică ale idealismului transcendental şi constată că Immanuel Kant a procedat în mod psihologic la stabilirea acestor facultăţi de cunoaştere. În loc să fie derivate din raţiunea pură, ele sunt puse în evidenţă în mod cu totul empiric. La rândul ei, fiecare facultate este cercetată numai într-o manieră empirică. Nu există nici un temei de a considera intelectul, facultatea de judecare şi raţiunea ca singurele facultăţi de cunoaştere. Ele corespund, după Kant, facultăţilor sufletului dar, departe de a se rezol-

[1] C.Noica, *Două introduceri şi o traducere la idealism*, Bucureşti, Fundaţia regală pentru literatură şi artă, 1943, p.73.

va, problema se mută într-un alt plan. De unde rezultă că facultatea de cunoaştere, sentimentul de plăcere şi neplăcere şi facultatea de a dori[1] sunt singurele facultăţi ale sufletului? Sensibilitatea, ca facultate de cunoaştere, posedă intuiţii pure a priori, dar de ce sunt numai spaţiul şi timpul? Întrebarea este repetată de Hegel şi în privinţa categoriilor intelectului precum şi în privinţa ideilor raţiunii. Deşi raţiunea, prin ideile sale ar putea fi semnul nemărginirii conştiinţei de sine, acestora le lipseşte determinaţia fiinţei astfel încât, în plan teoretic, ea nu este decât unitatea formală pentru sistematizarea metodică a cunoştinţelor dobândite de intelect. Pentru Hegel, modul în care tratează Kant facultăţile de cunoaştere este aproape mecanic. „Întocmai cum se susţine în general că omul constă din suflet şi corp, considerate pentru sine ca ceva de sine stătător, tot astfel sufletul e privit ca un lucru ce constă din aşa numite puteri sufleteşti, dintre care fiecare posedă o independenţă subzistentă pentru sine sau e o activitate nemijlocită, operantă pentru sine conform modului ei determinat"[2] Facultăţile de cunoaştere nu pot fi considerate independente unele faţă de altele ca piesele unui angrenaj mecanic. După Hegel, singurul lucru remarcabil în concepţia kantiană asupra facultăţilor de cunoaştere este schematismul transcendental. Sensibilitatea şi intelectul, după ce au fost opuse, sunt conexate prin schemele transcendentale. Hegel vede în această situaţie existenţa unui intelect intuitiv, „însă Kant nu ia şi nu înţelege lucrurile astfel, el nu îmbină laolaltă aceste gânduri, nu-şi dă seama că aici el a unit într-una două piese ale cunoaşterii, – pe însinele lor. Gândirea, intelectul rămâne ceva particular, tot aşa şi sensibilitatea, legate fiind una de alta în chip exterior, superficial, cum am lega o bucată de lemn şi una de os cu o sfoară"[3].

Dacă la Kant intelectul şi raţiunea sunt despărţite fără putinţă de apropiere, la Hegel, din contra, ele sunt unite în ciuda aparenţelor de diferenţiere atât de categorice. În filosofia hegeliană

---

[1] Immanuel Kant, *op.cit.*, p.441.

[2] G.W.F.Hegel, *Ştiinţa logicii*, trad.rom. D.D.Roşca, Bucureşti, Editura Academiei, 1966, p.486.

[3] G.W.F.Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol.II, ed.cit., p.599.

intelectul concepe lucrurile, raţiunea concepe spiritul, spune Giovanni Gentile[1]. Şi pentru Croce şi pentru alţi neohegelieni, raţiunea şi intelectul sunt facultăţile de cunoaştere în filosofia lui Hegel. Consider că în filosofia hegeliană facultăţile superioare de cunoaştere sunt: *intelectul*, *raţiunea dialectică* şi *raţiunea speculativă*. Dacă echilibrul instituit de Kant în privinţa facultăţilor de cunoaştere era doar aparent, la Hegel acest echilibru lipseşte cu desăvârşire. Intelectul şi raţiunea dialectică sunt orientate mereu spre raţiunea speculativă. Deşi intelectul este într-o primă fază, atât de repudiat de Hegel, el este o facultate de cunoaştere indispensabilă fiindcă oferă determinaţiile fixe şi clare care vor trece una în alta, tutelate de raţiunea dialectică, şi care se vor identifica în raţiunea speculativă. Pentru a înlătura o ambiguitate care ar putea să apară, trebuie precizat că aici abordăm intelectul, raţiunea dialectică şi raţiunea speculativă numai ca facultăţi de cunoaştere, deşi numai intelectul e simplă facultate de cunoaştere. Caracterul ontologic al raţiunii este precumpănitor celui epistemologic. Mai cu seamă raţiunea speculativă nu e o simplă facultate subiectivă ci fiind în ea suntem totodată în real, iar raţiunea dialectică mediază între intelect şi raţiunea speculativă, dar nu mediază exterior şi mecanic, aşa cum se întâmplă în idealismul transcendental kantian, ci ca moment al ei. Prin urmare, dintr-o nevoie de claritate, în acest moment al cercetării noastre, raţiunea, în cele două forme ale sale, este considerată numai ca facultate de cunoaştere, deşi la Hegel nu este numai atât.

Intelectul şi raţiunea sunt desemnate de Hegel prin *Verstand* şi *Vernunft*, însă raţiunea apare în textele hegeliene într-o dublă ipostază, dialectică şi speculativă. Simpla denumire creează cititorului mari dificultăţi pentru că, în această privinţă, Hegel nu este întotdeauna consecvent. Raţiunea (Vernunft), indiferent cum mai este numită, în mod cert este *speculativă* atunci când este demiurgică sau are alte proprietăţi ale subiectului creator. Să luăm un exemplu: „Raţiunea este tot atât de vicleană pe cât este de puternică. Viclenia ei constă, în genere, în activitatea mijlocitoare, care în timp ce lasă obiectele să acţioneze, potrivit naturii lor proprii, unele asupra altora şi să se uzeze unul pe celălalt, fără ca ea să

[1] Giovanni Gentile, *op.cit.*, p.51.

se amestece în mod nemijlocit în acest proces, – îşi înfăptuieşte totuşi numai scopul ei. [...] Dumnezeu lasă pe oameni să acţioneze potrivit pasiunilor şi intereselor particulare, iar ceea ce se înfăptuieşte prin acestea este împlinirea intenţiilor sale, care sunt altceva decât ceea ce urmăreau nemijlocit cei de care el se serveşte cu acest prilej"[1] Viclenia raţiunii (die List der Vernunft) din exemplul de mai sus e semnul sigur al speculativului, este vorba, deci, de raţiunea speculativă, spre deosebire de cea dialectică, mediatoare între intelect şi facultatea supremă. Raţiunea speculativă este ea însăşi demiurgul lumii, cunoscătoare şi creatoare în acelaşi timp şi în aceeaşi măsură. Oamenii o posedă într-o formă ambiguă, neelaborată, dar sunt şi posedaţi de ea. Ei îşi duc la îndeplinire interesele proprii, de viaţă sau de creaţie şi cunoaştere, dar înfăptuiesc şi ceva mai înalt care nu s-a aflat în intenţia lor. Dacă pentru raţiunea dialectică termenii contradicţiei au o putere egală, existând unul prin celălalt, pentru raţiunea speculativă egalitatea opuşilor nu mai există. Dimpotrivă, sinteza se realizează printr-un sacrificiu unilateral. Un termen este mai puternic decât celălalt. De pildă, pentru raţiunea dialectică generalul există prin particular, şi invers, particularul prin general. Nimic din această unitate calmă şi echitabilă nu întâlnim în raţiunea speculativă. Chiar dacă generalul şi particularul nu pot fi despărţiţi, particularul este cel care se istoveşte în lupta dintre cele două, şi, în cele din urmă, va fi nimicit. Nu ideea generală este aceea care, prin contradicţie şi luptă, se expune unui pericol, ci opusul ei. Ea se păstrează neîntinată în fundul scenei. „În aceasta constă ceea ce numim viclenia raţiunii; faptul că lasă pasiunile să lucreze pentru ea, cu care prilej tocmai elementul prin care raţiunea ia fiinţă suferă pierderi şi vătămări. Căci înăuntrul fenomenului, o parte este sortită pierderii, pe când cealaltă se afirmă. Particularul e de cele mai multe ori prea neputincios faţă de general, indivizii sunt jertfiţi şi abandonaţi. Ideea plăteşte tribut existenţei şi stabilităţii nu din sine, ci folosind pasiunile indivizilor"[2]. Procedeul de suprimare a unui termen de către opusul său este propriu raţiunii spec-

[1] G.W.F.Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice. Logica*, trad.rom. D.D. Roşca, V. Bogdan, C.Floru, R.Stoichiţă, Bucureşti, Editura Academiei, 1962, p.343.

[2] G.W.F.Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, trad.rom. Petru Drăghici şi R.Stoichiţă, Bucureşti, Editura Academiei, 1968, p.35.

ulative. Identitatea opuşilor se realizează întotdeauna printr-un sacrificiu unilateral. Chiar şi intelectul, ca facultate de cunoaştere, este supus de raţiunea speculativă şi transformat în moment ideal al acesteia.

„Gândirea care nu produce decât determinaţii finite şi nu se mişcă decât în cuprinsul lor se numeşte intelect"[1] Finitatea determinaţiilor gândirii ca intelect înseamnă tocmai pura lor exterioritate faţă de ceea ce este obiectiv. Acest lucru derivă tocmai din faptul că intelectul e o simplă facultate de cunoaştere şi nimic mai mult. Intelectul este facultatea finitului, raţiunea e facultatea infinitului. Adevărul, aşa cum îl defineşte Hegel, este infinit şi astfel ceea ce consideră intelectul adevăr nu e decât corespondenţa dintre o reprezentare şi un obiect exterior. Pentru Hegel, fiecare lucru are un concept şi o existenţă. Identitatea dintre conceptul şi existenţa acestuia se numeşte adevăr. Acest adevăr, care nu seamănă în nici un fel cu adevărul-corespondenţă, caută să-l surprindă cunoaşterea filosofică. „Toate lucrurile finite au însă un neadevăr care le este inerent, ele au un concept şi o existenţă, dar aceasta este inadecvată conceptului lor. De aceea ele trebuie să piară, ceea ce manifestă inadecvaţia conceptului şi existenţei lor"[2] Hegel distinge categoric între ceea ce înseamnă adevăr pentru filosofia speculativă şi adevărul ştiinţei şi simţului comun. „În mod obişnuit numim adevăr concordanţa unui obiect cu reprezentarea noastră. [...] Dimpotrivă, în sens filosofic, se numeşte adevăr – exprimat cu totul abstract – concordanţa unui conţinut cu el însuşi"[3] Pentru Hegel, sensul filosofic al adevărului poate fi găsit în uzul obişnuit al limbii. Când se vorbeşte despre „un prieten adevărat" se înţelege prin aceasta un om a cărui comportare corespunde conceptului prieteniei, o „iubire adevărată" este aceea care corespunde conceptului iubirii etc. Neadevăr înseamnă neconform cu sine, neconform cu conceptul propriu. Chiar dacă subiectul cunoscător are o reprezentare perfectă a unui lucru, conţinutul lucrului şi al fidelei lui reprezentări sunt neadevărate, în sensul special pe care-l acorda Hegel termenului. Hegel refuză

---

[1] G.W.F.Hegel, *Logica*, ed.cit., p.84.
[2] *Ibidem*, p.82.
[3] *Ibidem*, p.79.

mereu forma goală, lipsită de conținut propriu, adevărul însuși fiind al conținutului, nu doar al formei.

Lucrul în sine kantian este necondiționat și nu poate fi prins în categoriile intelectului. O extindere a categoriilor asupra sa duce la antinomii. Hegel îl acuză că n-a examinat suficient de bine antinomiile, oprindu-se doar la patru, când, de fapt, există o infinitate de antinomii. Antinomiile sunt ale gândirii finite care încearcă să cunoască infinitul. Dacă Immanuel Kant nu s-a oprit decât la caracterul negativ al contradicției, Hegel sesizează semnificația pozitivă a ei. Orice lucru se dovedește a fi o unitate de determinații opuse. Lucrurile fiind unități de determinații opuse, ar fi trebuit să-i apară intelectului dintru început ca false pentru că principiul non contradicției este lege constitutivă a sa. Lucrurile sunt, după Hegel, finite nu numai pentru că sunt limitate, ci mai cu seamă pentru că neființa este în ființa lor. „Finitul nu se trasformă numai, cum se transformă ceva în general, ci piere, iar pieirea lui nu e numai posibilă, încât el ar fi putut fi fără să piară, ci ține de ființa ca atare a lucrurilor finite să poarte în ele germenele pieirii ca pe un ce care constituie ființa-în-sine a lor; ceasul nașterii lor e ora morții lor"[1]. La Hegel determinațiile fixe ale intelectului sunt puse în mișcare și trec în contrariul lor.

Ca facultate de cunoaștere a finitului și condiționatului, intelectul kantian și cel hegelian sunt identice. Totuși, pe de altă parte, intelectul, așa cum îl concepe Hegel, diferă fundamental de cel al filosofiei critice. Așa cum apare el la Kant, intelectul rămâne în permanență despărțit de rațiune, oricât ar încerca el să le apropie. La Hegel însă devine un moment necesar al rațiunii speculative, singura capabilă să surprindă adevărul concret și infinit. Principiul identității și principiul contradicției, pentru Hegel, nu sunt diferite, ci reprezintă un singur principiu care guvernează intelectul în formulare pozitivă și negativă. Identitatea trece în contradicție, fiecare termen al contradicției fiind negativ față de celălalt. „Fiecare e în general așa cum e, în primul rând întrucât există celălalt, el e prin celălalt, prin propria sa neființă, ceea ce e, el este numai ființă afirmată, în al doilea rând, fiecare există întrucât celălalt nu există; el e prin neființa celuilalt ceea ce este"[2]. Deja

[1] G.W F.Hegel, *Știința logicii*, ed.cit., p.112.
[2] *Ibidem*, p.411.

această trecere a unui opus în celălalt şi susţinerea unuia prin celălalt iese din aria de cuprindere a intelectului care doar a fixat şi delimitat extremele. Această trecere a unui opus în altul intră sub aria de cuprindere a raţiunii negative sau dialectice. Raţiunea dialectică este negativă întrucât determinaţiile opuse, deşi trec una în alta, şi există numai în această trecere a lor, ea le menţine încă despărţite. Ca şi intelectul, raţiunea dialectică mai persistă în această tristeţe a mărginirii, făcând din neant destinaţia lucrurilor. Pe lângă faptul că Hegel dezvoltă dialectica, el aduce cu adevărat nou în gnoseologie raţiunea speculativă, în ordinea facultăţilor de cunoaştere, şi speculativul sau raţionalul-pozitiv, în ordinea raţionalităţii. Acestea sunt marile descoperiri ale lui Hegel, şi acestea definesc în cel mai înalt grad originalitatea şi profunzimea gândirii sale. Raţiunea dialectică în procesul trecerii contrariilor unul în celălalt surprinde un moment când acestea sunt identice. Dar în conexiunea lor ele sunt împinse în faţa unei alte instanţe, în faţa raţiunii speculative care identifică determinaţiile opuse. Finit şi infinit, unu şi multiplu, ceva şi altceva etc. trec din opoziţia lor în unitatea şi identitatea originară a intelectului, numai că, în timp ce identitatea acestuia era formală, abstractă, cea a raţiunii speculative este concretă. Universalul abstract al intelectului a trecut prin el însuşi în universalul concret al raţiunii speculative.

Facultăţile de cunoaştere, la Hegel, după cum am încercat să demonstrăm, au în ele un dezechilibru evident. Ele tind către raţiunea speculativă, iar în ordinea cunoaşterii, universalul abstract al intelectului tinde către universalul concret al raţiunii speculative. Universalul abstract menţine doar ceea ce este comun lucrurilor individuale, în timp ce universalul concret menţine şi individualul, tocmai din acest motiv fiind concret. El este numit de Hegel concept speculativ, care este unul ontologic, şi posedă două laturi opuse: universalul abstract, pe de o parte, şi individualul concret, pe de altă parte. Ambele laturi sunt sintetizate de conceptul ontologic ce reprezintă pentru raţiunea speculativă acelaşi lucru pe care-l reprezintă conceptul abstract pentru intelect. Mai trebuie remarcat faptul că universalul concret al raţiunii speculative cuprinde în sine, ca moment ideal al său, universalul abstract al intelectului, tocmai pentru că intelectul e cuprins în raţiunea speculativă, ca moment al ei.

Categoriile sunt orientate către întreg pentru că facultățile de cunoaștere sunt orientate spre rațiunea speculativă, iar aceasta din urmă e orientată spre sine. Din momentul în care determinațiile intelectului trec una în alta planul ontologic devine predominant. Urmărind continuitatea facultăților de cunoaștere, ar părea o enormitate să afirmăm că rațiunea speculativă, care apare ca rezultat, le comandă și le face cu putință pe cele care au precedat-o. Toate conceptele concrete sau ontologice, instrumente ale rațiunii speculative, au un mers triadic. Consider că cheia înțelegerii triadei hegeliene o reprezintă triplicitatea facultăților superioare de cunoaștere. Fiecare lucru este unic dar privit sub trei aspecte, cel al intelectului, al rațiunii dialectice și al rațiunii speculative. Fiecare concept și fiecare lucru, fiecare gând și fiecare existent în genere sunt triadice, chiar dacă posedă unitate. În cele din urmă, și gândirea este unică, iar spargerea ei în cele trei facultăți de cunoaștere înseamnă propria ei autodeterminare, împărțirea ei originară. Considerând facultățile de cunoaștere ca triadă, și gândind triada ca un singur element în trei momente, admițând, mai departe, că ultimul termen îi comandă și-i face cu putință pe ceilalți doi, așa cum se întâmplă în oricare triadă hegeliană, ajungem la concluzia că rațiunea speculativă comandă întreg sistemul facultăților de cunoaștere. Deși intelectul conduce la rațiunea dialectică, amândouă trec din opoziție în unitate și se metamorfozează în rațiune speculativă, dar abia aceasta, care apare drept rezultat se dovedește a fi începutul, facerea cu putință a intelectului și rațiunii dialectice. Chiar dacă ea nu se manifestă pregnant decât în filosofia lui Hegel, rațiunea speculativă a existat dintotdeauna în sistemul facultăților de cunoaștere. Așa se explică de ce Hegel caută elementele nesistematizate ale gândirii speculative în limbajul comun. El continuă tendințele speculative conturate deja în gândirea anterioară.

Rațiunea speculativă are un mod neobișnuit de a proceda. Deși derivă din intelect și rațiunea dialectică, deși apare ca rezultatul unui proces evolutiv, ea se dovedește a fi, în chip paradoxal, facerea lor cu putință. Aceste inversiuni se întâlnesc în oricare demers hegelian. Primii doi termeni produc un al treilea, dar acest rezultat exista deja dintru început ca temei și adevăr al celorlalți doi. Ultimul termen îi transformă pe ceilalți în momente ideale

ale sale, acesta fiind modul propriu de a acționa al rațiunii speculative. Să exemplificăm prin situații alese aproape la întâmplare. În *Fenomenologia spiritului* am fi tentați să considerăm conștiința, conștiința de sine și rațiunea ca facultăți de cunoaștere, dar ele sunt ipostaze ale conștiinței, înlănțuite de la abstract la mai puțin abstract. Conștiința simplă, prin propriile sale acțiuni, ajunge la contradicții cu sine și trece în conștiință de sine. Ambele trec, mai departe, din opoziție în unitate, apoi în rațiune, dar abia rațiunea se dovedește a fi temeiul și adevărul lor. În *Știința logicii* astfel de inversiuni se întâlnesc la tot pasul. De pildă, ființa își opune esența și ambele se identifică în concept, dar conceptul se dovedește a fi existat dintru început ca temei al ființei și esenței, acestea devenind simple momente ale sale.

Atunci când se referă explicit la triadă, Hegel arată că „situația se inversează și ceea ce apare ca urmare se dovedește a fi și temei, iar ceea ce inițial se prezenta ca temei este coborât la rolul de urmare. Acesta este mersul propriu de demonstrare al rațiunii"[1]. Fără îndoială că e vorba de rațiunea speculativă.

Prin urmare, în filosofia hegeliană, intelectul și rațiunea se deosebesc radical de cele concepute de Immanuel Kant. Rațiunea speculativă comandă întreg sistemul facultăților de cunoaștere, tocmai pentru că nu e mereu manifestă ci numai în sine. De îndată ce trece din planul idealității în cel al realității, ea transformă intelectul și rațiunea dialectică în simple momente ale sale. Datorită acestei dispuneri a facultăților de cunoaștere, rațiunea speculativă procedează triadic, iar ultimul termen al ei îi face cu putință pe cei care-l preced și-i transformă în momente unilaterale ale sale.

Distincția dintre rațiunea dialectică și rațiunea speculativă este, sperăm, o nouă cale de a pătrunde în sistemul-citadelă al lui Hegel. Intelectul, ca facultate a finitului și condiționatului, procedează prin separare și abstractizare, obținând rezultate remarcabile în domeniul materiei lipsite de viață. Prototipul acțiunii sale este mecanismul, iar metoda adecvată este cea geometrică. Fenomenele vieții rămân pentru intelect un mister perpetuu. Rațiunea dialectică intră în funcțiune în fața realităților mai complexe,

[1] G.W.F.Hegel, *Logica*, ed.cit., p.132.

iar cea speculativă este singura în măsură să înţeleagă viaţa în forma supremă, aceea de spirit, fiindcă spiritul există numai pentru spirit. „Corpul viu este mereu pe punctul de a trece în procesul chimic: oxigenul, hidrogenul, sarea tind mereu să iasă la iveală, sunt însă din nou suspendate; şi numai la moarte sau în stare de boală, procesul chimic se poate impune. Viul se pune mereu în pericol, suportă însă această contradicţie, ceea ce anorganicul nu poate. Viaţa este însă totodată soluţia acestei contradicţii; şi în aceasta constă speculativul; în timp ce pentru intelect contradicţia este nedezlegată. Viaţa nu poate fi deci sesizată decât speculativ, tocmai fiindcă în viaţă există speculativul. [...] Viaţa este reunirea de opoziţii în genere, nu numai a opoziţiei conceptului şi realităţii. Viaţa este acolo unde ce e interior şi ce e exterior, cauză şi efect, scop şi mijloc, subiectivitate şi obiectivitate etc., sunt unul şi acelaşi lucru"[1] În *Logică*, Hegel defineşte Ideea absolută în termeni aproape identici celor folosiţi în *Filosofia naturii* pentru definirea vieţii. Raţiunea speculativă, ca raţiune supremă de cunoaştere, capabilă de a realiza o cunoaştere absolută, nu este similară unui organ care îndeplineşte o funcţie, precum mâna sau ochiul, ci, cunoscând Ideea, viaţa, spiritul, este ea însăşi Idee, viaţă, spirit. „Ideea poate fi înţeleasă ca raţiune (acesta este adevăratul sens filosofic pentru raţiune)"[2]. Astfel, ea este imanentă lumii, nu transcendentă, este prezentă în fiecare conştiinţă chiar dacă în chip tulbure şi degradat. „Filosofia n-a urmărit niciodată altceva decât cunoaşterea Ideii pe calea gândirii"[3].

---

[1] G.W.F.Hegel, *Filosofia naturii*, trad.rom. C.Floru, Bucureşti, Editura Academiei, 1971, p.357.

[2] G.W.F.Hegel, *Logica*, ed.cit., p.34.

[3] *Ibidem*.

III. Un nou model al triadei hegeliene

Mersul raţiunii speculative este triadic şi fiecare triadă îşi are concreteţea sa, astfel încât a o reduce la schema abstractă teză-antiteză-sinteză înseamnă a-i deforma înţelesul. O serie de gânditori au fost atraşi şi s-au oprit exclusiv la această formă exterioară a gândirii hegeliene. La Windelband şi la Croce, la neohegelieni sau la cercetători din afara hegelianismului, triada lui Hegel apare ca un simplu joc de teze.

Idealismul transcendental este cel care-i sugerează lui Hegel triada, chiar dacă acesta din urmă o va concepe într-un alt mod şi îi va da o altă destinaţie. La Kant sunt trei facultăţi ale sufletului, trei facultăţi superioare de cunoaştere, trei principii a priori. Categoriile intelectului, la rândul lor, sunt grupate câte trei, şi tot trei sunt şi ideile transcendentale ale raţiunii pure. Deşi triada este întâlnită la pitagoricieni, neoplatonicieni şi în teologia creştină, Immanuel Kant este cel care o readuce în filosofia modernă, deşi, după Hegel, o face într-un mod cu totul nepotrivit. Conceptul speculativ este triadic, dar Kant nu ajunge până la el. Totuşi autorul *Criticii raţiunii pure* posedă un mare instinct speculativ atunci când gândeşte prima categorie ca fiind pozitivă, a doua ca fiind negativul celei dintâi, iar a treia ca sinteză a precedentelor. „Forma triplicităţii, care aici e numai schemă, ascunde în ea forma absolută, conceptul"[1]. Aşadar, triada este formă, dar nu una exterioară, cum de obicei se consideră, ci „formă absolută", iar sub acest aspect trebuie cercetată în toată profunzimea. Pentru Hegel triada este sinonimă cu diferenţa, dar nu cu una aleatorie, ci cu

[1] G.W.F.Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol.II, ed.cit., p.597

împărțirea originară a conceptului speculativ. Pentru pitagoricieni triada a fost un număr deosebit de important. Ea este împlinirea monadei. Unitatea şi multiplicitatea sunt date în triadă, ea fiind un simbol al perfecțiunii. Pentru şcoala lui Pitagora, ceea ce este împărțit în trei este împărțit perfect. „Perfecțiunea este triada: continuă, identică sieşi; nefiind în mod egal divizibilă, ea conține în sine opoziția şi unitatea acesteia, totalitatea acestei diferențe ca şi numărul în general; dar în triadă acest lucru este real. Triada este formă adâncă"[1]. Luându-le triada, facem din lucruri nişte abstracții şi le nimicim. Şi la neoplatonicieni apare triada, însă „cu toată adânca şi adevărata lor speculație, neoplatonicienii totuşi nu-şi demonstrează doctrina după care trinitatea este adevărul; învățăturii lor i-a lipsit forma necesității interioare. Trebuie să se ajungă la conştiința că numai trinitatea este adevărul"[2].

Modelul triadei pe care-l propunem pleacă de la o idee a lui Constantin Noica, pe care o redăm, în continuare, pe scurt. Noica observă că, în special în *Fenomenologia spiritului*, triada are diverse nume, pentru că nu e vorba de teze de principiu, ci de situații şi lucruri concrete. „Când Hegel spune şi el teză, vrea să spună *thesis*, adică punere, care nu întâlneşte opoziția unei teze adverse, ci îşi devine singură o opunere, spre a sfârşi într-o laolaltă punere sau compunere. De aceea el preferă să vorbească despre o punere subiectivă, care-şi devine o opunere obiectivă şi care duce la compunere absolută"[3].

Dacă se doreşte reducerea triadei hegeliene la o schemă de construcție, *teză-antiteză-sinteză* e un model cu totul nepotrivit, fiindcă reduce gândirea hegeliană la un simplu joc de teze. Noica, în *Povestiri despre Om*, constată că dincolo de concretețea fiecărei triade se află următorul model: *subiectiv-obiectiv-absolut*. Totul se desfăşoară în acest ritm, nu numai gândurile, ci şi lucrurile. Există în toate mai întâi o nedeterminare ca aceea a senzației, apoi vin determinările cum sunt cele aduse de percepție, apoi sunt suprimate determinările, păstrându-le totuşi. Există mai întâi un haos, apoi ceva distinct, iar în al treilea rând ceva absolut, din-

---

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, p.597.

[2] *Ibidem*, vol.I, p.205.

[3] C.Noica, *Povestiri despre Om*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1980, p.32.

colo de distinct şi indistinct. Aşa se întâmplă cu orice gest al nostru. În faptă, de pildă, ai mai întâi ceva subiectiv, o idee; apoi ceva obiectiv, un proiect conform cu ideea iniţială; în al treilea rând făptuieşti şi intri în absolutul lumii. La fel se întâmplă şi în cunoaştere, unde începutul îl reprezintă subiectivitatea, apoi obiectivitatea, iar în cele din urmă năzuim spre cunoaşterea absolută.

Într-o triadă hegeliană se petrece mai mult decât echilibrarea antitezelor. Cei trei termeni, care aparent se succed, sunt, de fapt, unul singur, ultimul, în trei momente. Tocmai pentru că este concretă, la sfârşitul ei, triada hegeliană se goleşte de conţinut într-un subiect. Fiecare triadă îşi are propria ei substanţă care se subiectivizează. După C.Noica, trecerea substanţei în subiect constituie însăşi rostul triadei. Substanţa se împlineşte, se rezolvă şi se dizolvă în subiect sau prin el. În viaţa de fiecare zi, spune Noica, trecem de la ceva dens şi substanţial, dar nelămurit, la ceva foarte clar, dar care există numai în gândirea noastră. Societatea, ca realitate, o simţim densă şi nelămurită, apoi adoptăm un model clar pe care realitatea doar îl aproximează. În prima triadă din *Fenomenologia spiritului*, senzaţie-percepţie-intelect, acest mers este aproape explicit. Senzaţia redă substanţa totală şi nedeterminată a lumii însăşi; percepţia aduce cu sine determinările, intelectul îi dă legi şi conştiinţa înţelege că se proiectează pe sine în lume. Subiectul în care se concentrează substanţa unei triade devine el însuşi substanţă care va intra într-o nouă triadă.

Interpretarea de mai sus, dată triadei hegeliene de Noica, evită revenirea la schema simplificatoare teză-antiteză-sinteză. În cele ce urmează, încercăm o înţelegere proprie a triadei lui Hegel, anticipată deja prin distincţia pe care am făcut-o în capitolul anterior între raţiunea dialectică şi raţiunea speculativă. Am arătat deja modul curios de a proceda al raţiunii speculative: primul termen din triadă trimite la cel de-al doilea, iar acesta, mai departe, la cel de-al treilea, dar abia cel din urmă îi face cu putinţă pe cei doi care aparent l-au produs. Fiinţa trimite la esenţă, apoi ambele se metamorfozează în concept, dar abia conceptul, care a apărut ca rezultat, este temeiul şi adevărul speculativ al fiinţei şi esenţei. Senzaţia, pentru a lua un alt exemplu, trimite la percepţie şi aceasta, la rândul ei, trimite la intelect, dar abia intelectul repre-

zintă adevărul speculativ al senzației și percepției, abia prin el acestea sunt ceea ce sunt. Conștiința simplă trimite către conștiința de sine, iar aceasta își sparge limitele și trece în rațiune, dar abia rațiunea se dovedește a fi temeiul conștiinței simple și al conștiinței de sine, iar ca temei al lor, exista dintru început ca facerea lor cu putință.

În triada conștiință-conștiință de sine-rațiune, atunci când conștiința de sine se descoperă identică într-o altă conștiință de sine, trece de la opoziție față de conștiința simplă, la unitatea lor, în rațiune. Însă „rațiunea, care în considerația noastră apare ca o a treia și cea din urmă treaptă, nu este numai ceva ultim, un rezultat izvorât din ceva străin de ea, ci dimpotrivă este ceea ce stă la temelia conștiinței și conștiinței de sine, prin urmare ceea ce este prim, dovedindu-se prin suspendarea acestor două forme unilaterale ca fiind unitatea originară și adevărul lor"[1]

De la momentul cel mai abstract al rațiunii, conștiința simplă, și, de fapt, de la primul moment al acesteia, senzația, care este rațiunea numai „în sine", se trece la momente tot mai concrete, până la conceptul însuși al rațiunii. Aceasta este ordinea de cunoaștere, dar nu momentele produc întregul, ci întregul este cel care își dă determinații ca momente proprii. Rațiunea, punând conștiința și conștiința de sine ca momente ideale, se pune pe sine ca rațiune.

Rațiunea speculativă procedează triadic și în fiecare triadă regăsim această stranie inversiune. Răsturnarea neașteptată a ordinii și semnificației termenilor se întâlnește chiar și în marea triadă Idee logică-natură-Idee absolută sau spirit, triadă asupra căreia ne vom opri mai mult fiindcă aici se află poate cel mai obscur gând al lui Hegel: trecerea Ideii în natură. Exegeți ai filosofiei hegeliene au avut de luptat enorm cu această arie de densă obscuritate din filosofia speculativă. „Legăturile dialectice ale raționamentelor prin mijlocirea cărora se face trecerea sunt învăluite într-o ceață greu de pătruns. Georges Noél, care a făcut, cum se știe, o expunere destul de clară asupra conținutului *Logicii* lui Hegel, a încercat să limpezească puțin acest punct tenebros al gân-

[1] G.W.F.Hegel, *Filosofia spiritului*, trad.rom. C.Floru, București, Editura Academiei, 1966, p.210.

dirii hegeliene. Dar cititorul se vede nevoit să constate cu regret că explicațiile lui Noël nu contribuie prea mult la luminarea trecerii Ideii în natură. Fără îndoială, din cauza dificultății problemei, Noël s-a văzut nevoit să repete oarecum propozițiile lui Hegel. Karl Rosenkranz însuși, cel mai fidel discipol al acestuia, a recunoscut explicit că trecerea Ideii logice în natură se face la Hegel într-un fel destul de obscur"[1]

D.D.Roşca emite, referitor la trecerea Ideii în natură, o subtilă ipoteză. Nu trebuie să fie confundate Ideea logică şi Ideea absolută. Ideea logică este spiritul în sine, natura este spiritul în afară de sine, Ideea absolută este spiritul în şi pentru sine. Filosoful român distinge între necesitatea dialectică fundamentată pe contradicție şi cea analitică fundamentată pe identitate. Momentul „natură" al spiritului, al Ideii absolute, nu poate fi derivat analitic din Ideea logică, ca şi cum logicul ar conține în sine natura. Derivarea este de natură dialectică. Logicul luat în sine, rupt de determinația opusă lui, cu care e unit în Ideea absolută, este ireal. Fiind parte din Ideea absolută, deci din existența luată în totalitatea ei, logicul nu poate fi afirmat ca totalitate fără a comite cunoscutul paralogism de a lua partea drept întreg. Dar afirmarea logicului ca parte a totalității implică cu necesitate dialectică, deci pe bază de contradicție nu de identitate, afirmarea celeilalte părți a totalității, afirmarea naturii. În consecință, spune D.D.Roşca, trecerea de care vorbeşte Hegel se face tot pe plan logic. „Ceea ce iese din natura sintetică dialectică a ideii este necesitatea dialectică a afirmării existenței naturii, şi nu existența naturii"[2]. Filosoful român consideră necesar a nu interpreta literal trecerea Ideii în natură, adică în sens creaționist. Pentru interpretarea creaționistă a acestei treceri optează mai ales cei ce văd în hegelianism un panlogism. Dar având în vedere sensul total diferit al conceptului hegelian, panlogismul este nepotrivit pentru a desemna doctrina lui Hegel.

În această cuprinzătoare triadă, Idee logică-natură-Idee absolută, lucrurile se petrec, în generalitatea lor, la fel ca-n fiecare altă

---

[1] D.D.Roşca, *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, Bucureşti, Editura Academiei, 1968, p.103.

[2] D.D.Roşca, *Însemnări despre Hegel*, Bucureşti, Editura Academiei, 1967, p.136.

triadă. Ideea logică pune natura ca opus al său, ambele trec apoi din opoziție în unitate și, în al treilea rând, în spirit sau Idee absolută. Apare și aici inversiunea, în sensul că Ideea absolută, deși este un rezultat, se dovedește a fi originea și temeiul Ideii logice și naturii pe care le transformă în momente ale sale. Aparent natura pune spiritul dar, de fapt, ordinea reală este inversă decât cea de cunoaștere, astfel încât spiritul își dă realitate din presupozițiile sale, Ideea logică și natura, respectiv spiritul ce ființează numai în sine și spiritul ce ființează numai în afară de sine. „Trecerea naturii la spirit nu este o trecere la ceva cu totul altul ci doar o revenire la sine însuși a spiritului care, în natură, se află afară de sine"[1]. Prin urmare, spiritul se autodetermină, cele două momente fiind împărțirea lui originară sau judecata speculativă a sa. În sens hegelian, conceptul este format din determinații opuse, în acest caz, logicul în sine sau pura interioritate și natura sau pura exterioritate sunt momentele spiritului. Și cum numai pentru spirit conceptul său este identic existenței sale, el este infinit și etern.

„Ideea este totalitatea, una"[2], spune Hegel, și ca totalitate ea este mai presus de părțile componente. Numai în acest sens se poate afirma că ideea absolută există înaintea naturii și a Ideii logice. În realitate cei trei termeni coexistă, ei nu se succed temporal. Succesiunea există numai pentru intelectul abstractizator. „Lumina ca atare, spune Hegel, este invizibilă. Dacă privim în lumina pură noi suntem vedere pură, nu vedem încă ceva. Granița abia conține momentul negației și deci al determinării, și abia cu granița începe realitatea întrucât abia concretul este adevărul, existența implică nu numai unul din momentele abstracte, ci și pe celălalt. Abia după ce lumina se distinge ca lumină, față de întuneric, ea se manifestă ca lumină"[3]. În mod similar, numai după ce e pusă natura de către spirit el există ca spirit. Când Ideea se autodetermină, natura, ca moment al ei, există. Succesiunea în timp sau chiar distingerea termenilor unei triade într-o manieră geometrică nu e decât opera intelectului abstract. În adevărul lor termenii unei triade coexistă. „Spiritul este deopotrivă înainte ca și

[1] G.W.F.Hegel, *Filosofia spiritului*, ed.cit., p.22.
[2] G.W.F.Hegel, *Logica*, ed.cit., p.369.
[3] G.W.F.Hegel, *Filosofia naturii*, ed.cit., p.115.

după natură, nu este doar Ideea metafizică a ei. Ca scop al naturii, el este tocmai prin aceasta înaintea ei, ea s-a născut din el, totuşi nu în chip empiric, ci în felul că el este deja necontenit conţinut în ea, ea fiind presupoziţia pe care el şi-o pune"[1]

Fiecare concept este împărţit triadic, dar triada nu este un simplu joc de teze. La baza fiecărei triade se află triplicitatea facultăţilor de cunoaştere. Intelectul şi raţiunea dialectică fiind orientate către raţiunea speculativă au drept rezultat finalismul intern al sistemului categorial. Acest finalism nu e decât urmarea dispunerii orientate a facultăţilor de cunoaştere. Intelectul este creator de abstracţii, astfel că fiecare concept speculativ este mai întâi abstract, tocmai pentru că raţiunea speculativă conţine intelectul ca pe un moment al său. Raţiunea dialectică surprinde mişcarea determinaţiilor fixate mai întâi de intelect, dar care nu mai subzistă separat, ci numai în conexiunea lor. Raţiunea speculativă transformă în momente ale sale atât intelectul cât şi raţiunea dialectică, aşa cum în fiecare triadă hegeliană ultimul termen transformă în momente ideale ale sale pe cei doi care aparent l-au produs. Raţiunea speculativă surprinde realmente identitatea opuşilor, aşa cum în triadă ultimul termen reprezintă stingerea opoziţiei primilor doi. Toate gândurile lui Hegel au această desfăşurare. Conceptul e mai întâi formal, adică abstract, apoi obiectiv, adică dialectic, apoi absolut, deci speculativ. Judecata este, la rândul ei, mai întâi formală, apoi obiectivă, apoi absolută. Silogismul, de asemenea, e mai întâi formal, apoi obiectiv şi, în cele din urmă, absolut. Chiar şi conceptul logicului prezintă trei laturi: „a) cea abstractă sau a intelectului; b) cea dialectică sau negativ-raţională; c) cea speculativă sau pozitiv-raţională.

Aceste trei laturi nu constituie trei părţi ale Logicii, ci sunt momente ale oricărui concept sau a tot ce este adevărat în genere. Ele pot fi puse împreună sub primul moment, acela al intelectului şi astfel ţinute separat una de alta, dar în felul acesta ele nu sunt considerate în adevărul lor"[2]. Acest text este deosebit de semnificativ pentru legătura dintre multiplele triade şi triplicitatea facultăţilor de cunoaştere. Fiecare moment al conceptului corespunde unei facultăţi de cunoaştere. Lucrul şi conceptul sunt considerate

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, p.575.
[2] G.W.F.Hegel, *Logica*, ed.cit., p.157.

mai întâi în nemijlocirea lor, ceea ce, în planul facultăților de cunoaștere, corespunde intelectului; apoi în mijlocirea lor, corespunzător rațiunii dialectice; apoi în împlinirea lor, în nemijlocirea mijlocită, nemijlocirea nu originară, ci obținută prin suprimarea mijlocirii în planul facultăților de cunoaștere. Fiecare triadă hegeliană are primul termen abstract, al doilea dialectic, al treilea speculativ. Unicul conținut al ei este văzut sub trei aspecte, corespunzătoare celor trei facultăți de cunoaștere. În nemijlocirea lui, fiecare termen e abstract și neadevărat, din abstracție și nemijlocire trece în domeniul mijlocirii sau al reflectării și corespunde dialecticului ca mod de a gândi și ca mod de a fi. În acest plan o determinație nu mai subzistă în izolare și este ceea ce este numai în relație cu contrariul său. Momentul dialectic al triadei se distruge prin propriile sale contradicții ce-și caută rezolvarea, dar pe care nu o găsesc decât în alt plan, în cel al speculativului care corespunde rațiunii speculative, ca facultate de cunoaștere a absolutului. Prin urmare, *abstract-dialectic-speculativ* este noul model al triadei hegeliene. Considerăm că acest model al triadei oferă posibilitatea unei analize mai corecte a filosofiei lui Hegel. El nu înfățișează dezvoltarea dialectică a Ideii, ci dezvoltarea speculativă a acesteia, dialecticul fiind numai un moment care trebuie depășit. Ideea însăși este mai întâi abstractă, ființa, apoi dialectică, esența, reflectarea, apoi speculativă, conceptul.

„Ființa ca raportare cu totul abstractă, nemijlocită la sine însăși nu este altceva decât momentul abstract al conceptului"[1]. În fiecare triadă hegeliană putem urmări aceste planuri cărora le-am presupus originea într-o anumită dispunere a facultăților de cunoaștere. Dacă luăm ca exemplu triada obiectivității, mecanism-chimism-teleologie, observăm că mecanismul corespunde nemijlocitului obiectivității și deci abstractului, neadevărului și unilateralității sale, chimismul corespunde mijlocitului, reflectatului și deci dialecticului, teleologicului corespunde speculativului sau raționalului-pozitiv. În triada de început a *Științei logicii*, ființă-neființă-devenire, Hegel consideră că abia devenirea este primul concept concret, deci speculativ. Primul termen al triadei este nemijlocit, al doilea mijlocit, al treilea este din nou nemijlocit, însă „al

[1] G.W.F.Hegel, *Știința logicii*, ed.cit., p.708.

treilea termen este nemijlocitul prin suprimarea mijlocirii, este ceea ce e simplu prin suprimarea diferenței, a pozitivului prin suprimarea negativului, e conceptul care se realizează prin modul-de-a-fi-altceva şi care prin suprimarea acestei realități s-a contopit cu sine, restabilindu-şi realitatea absolută, raportarea sa simplă la sine"[1].

Abia al treilea termen din triadă este adevărul speculativ al primilor doi şi al său însuşi. *Abstract-dialectic-speculativ*, acesta considerăm că este modelul triadei hegeliene în măsura în care, dincolo de concreteţea fiecăreia, trebuie să existe un stil unic de construcție. „Primele două momente ale triadei sau ale triplicității sunt momente abstracte, neadevărate, care tocmai de aceea sunt dialectice şi prin această negativitate a lor devin subiect"[2].

Noul model al triadei, *abstract-dialectic-speculativ*, se apropie, sperăm, mai mult de gândul lui Hegel şi de spiritul filosofiei sale. El oferă posibilitatea regândirii unor aspecte şi teme ce par încă obscure din această grandioasă construcție, inclusiv locul pe care-l ocupă un gânditor în logica a priori a istoriei filosofiei.

---

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, p.838.
[2] *Ibidem*, p.839.

IV. O prejudecată: panlogismul hegelian

Considerarea hegelianismului ca un panlogism, prezentă în numeroase lucrări, este cel puțin o neînțelegere. Émile Boutroux, de pildă, consideră că hegelianismul are ca fundament logica aristotelică „numai că Hegel îi dă o întrebuințare nouă şi îndrăzneață"[1] Cei care nu susțin panlogismul, atunci când e vorba de Hegel, au ca principal argument ideea că *Ştiința logicii* presupune abandonarea logicii aristotelice. Şi în această privință aplicarea noului model al triadei, pe care l-am expus deja, poate aduce noi clarificări. Aici vom face numai o schiță a conceptului raționalității hegeliene.

Gândirea omenească n-a urmărit numai să supună lucrurile categoriilor şi legilor facultăților de cunoaştere, ci a căutat să-şi extindă propriile sale limite, propria sa arie de cuprindere, atingând elementele existenței care, într-un anumit ceas al istoriei cunoaşterii, erau considerate a fi iraționale şi imposibil de raționalizat. Orice act de cunoaştere presupune apropierea subiectului şi obiectului, apropiere care s-a realizat printr-o serie de modificări pe care le-a suferit atât obiectul cât şi subiectul însuşi. De multe ori s-a menținut neschimbat subiectul, iar obiectul a fost silit să intre în cadrul raționalității sale cu riscul pierderii unor determinații esențiale. Există însă, mai ales după Descartes, o preocupare continuă de a se face apropierea subiectului de obiect, nu modificând obiectul, ci însuşi subiectul este silit să-şi extindă aria de cuprindere a raționalității sale. Rațiunea umană este nevoită să facă o serie de concesii concretului.

---

[1] É.Boutroux, *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, Félix Alcan, 1927, p.96.

Nici geniul grec n-a urmat statornic această cale, chiar dacă au existat în cugetarea greacă încercări de acest gen. „Canonul inteligibilității, al rațiunii, așa cum au conceput-o elenii, a fost formulat mai întâi în termeni elaborați cu rigoare de bătrânul Parmenide. Prin el inteligența își descoperă și-și formulează una din legile ei constitutive: principiul identității"[1]. Conceptul de raționalitate calchiat pe principiul indentității pure a părut a fi perfect și imuabil. Dar chiar în cadrul spiritualității grecești, raționalitatea cunoaște o serie de modificări de esență. Pentru a schița drumul spre conceptul raționalității hegeliene, trebuie amintit aici Platon, care iese din canoanele raționalității eleate. Neexistența, concept neasimilabil de rațiunea parmenidiană, este asimilată de conceptul lărgit al raționalității lui Platon. Raționalitatea cunoaște o restructurare fundamentală prin Descartes de la care vor pleca și unde se vor întoarce o serie de gânditori moderni. „Descartes, spune D.D.Roșca, ne-a învățat să concepem ca inteligibile, ca rationale, ca necesare, raporturi pe care gânditorii premergători le considerau pur empirice (deci nu necesare) și irationale"[2]. El stabilește legături necesare între realități, respectiv între termeni care nu derivă unul din altul ci care vin întotdeauna împreună. „Cogito" și „sum", între care se stabilește un raport de necesitate, sunt termeni eterogeni și nu pot fi deduși unul din altul pe cale analitică. Dar legătura dintre existență și cugetare este făcută de spiritul cunoscător printr-o intuiție a cărei evidență se impune cu necesitate. Filosofia carteziană a deschis mari perspective pentru lărgirea conceptului de raționalitate.

Printr-un efort pe care rareori inteligența omenească l-a putut realiza, Hegel încearcă să determine rațiunea să anexeze și acele elemente care i-au făcut cea mai intransigentă opoziție: multiplul în spațiu și schimbarea în timp. Raționalitatea hegeliană, prin conceptul ontologic, păstrează în sine și particularul. Gândirea speculativă devine concretă prin înlocuirea universalului abstract cu universalul concret. Astfel raționalitatea hegeliană nu

---

[1] Lucian Blaga, *Experimentul și spiritul matematic*, în *Opere*, vol.8, București, Editura Minerva, 1983, p.574.

[2] D.D.Roșca, *Studii și eseuri filosofice*, Bucureşti, Editura Științifică, 1962, p.136.

este una a formei, ci a conținutului. „Lupta rațiunii este de a frânge ceea ce intelectul a fixat"[1], de a depăși abstracția și finitudinea acestuia.

Raționalitatea hegeliană este concretă, deci speculativă. Speculativul hegelian, departe de a fi un mod abstract de a gândi, este tocmai opusul acestuia. Fiind concretă, raționalitatea hegeliană devine integrală, concretețea și integralitatea fiind determinațiile fundamentale ale ei. În logica de sorginte aristotelică o noțiune nu se găsește în raport de necesitate cu alta decât atunci când este conținută în ea. Hegel se întreabă dacă nu cumva există relații de necesitate de o altă factură decât analitică. În filosofia hegeliană conceptul de identitate nu poate fi gândit fără cel de diferență, finitul fără infinit, ceva fără altceva etc. „La fel, nici natura nu este fără spirit și acesta nu este fără natură"[2]. Acest mod de a concepe necesitatea constituie premisa unei raționalități diferite de cea analitic-discursivă. În conceptul raționalității hegeliene intră ca element constitutiv contradicția, ca moment necesar al speculativului. În acest caz nu mai rămâne nimic esențial din realitate care să nu fie pătruns de rațiune, transcendentul și iraționalul fiind termeni care mai amintesc de o metafizică ce nu mai poate fi susținută. Conceptul raționalității extins continuu prin Platon, Descartes, Kant, Hegel a devenit cu adevărat universal. Hegel pare a marca încheierea evoluției rațiunii însăși, căci dincolo de cunoașterea absolută nici o cale nu mai este posibilă.

Orice concept hegelian are sens numai raportat la întregul sistem conceptual. Totalitatea e considerată drept scop spre care tinde partea. O unică raționalitate înglobează întreg universul cosmic și uman. Raționalitatea hegeliană pune în conexiune generalul cu particularul, infinitul cu finitul, determinarea cu nedeterminarea, relativul cu absolutul etc. Astfel formele finite ale existenței nu au sens și valoare decât în măsura în care răsfrâng în ființa lor trecătoare infinitul și eternul.

Scopul declarat al filosofiei hegeliene este acela de a raționaliza întreaga existență. „O stare de fapt este proclamată stare de drept cu o temeritate care, cu tot geniul autorului logicii specula-

---

[1] G.W.F.Hegel, *Logica*, ed.cit., p.93.
[2] *Ibidem*, p.229.

tive, a speriat şi scandalizat un secol de cugetare europeană"[1]. Într-o formă lipsită de menajamente gânditorul german exprimă o aspiraţie permanentă a oricărei inteligenţe creatoare de ştiinţă şi filosofie, „aspiraţie pe care această inteligenţă nu are curajul să şi-o mărturisească nici chiar sieşi în taină, atât îi apare ea de utopică, de cu neputinţă de satisfăcut vreodată"[2]. Logica hegeliană încearcă să atingă, sau cel puţin să fie puntea de salt în acest impresionant orizont. Spiritul în sine nu e decât vastul imperiu al categoriilor fiinţei, esenţei şi conceptului. Toate categoriile a căror înlănţuire este prezentată în *Ştiinţa logicii* sunt marcate de mişcare, trec una în alta şi sunt ceea ce sunt numai în această trecere. Procesul înaintează de la abstract la concret. Categoria conţine în sine pe cele care au precedat-o şi este cuprinsă în cea următoare, rezultatul fiind un sistem total de categorii care reprezintă însăşi realitatea. Fiecare poartă în sine contradicţia. Pentru Hegel, ca şi pentru Aristotel, principiul contradicţiei este constitutiv gândirii. Între cei doi gânditori există acord deplin asupra principiului formal al contradicţiei. Diferenţa se iveşte în concepţia despre existenţă. Hegel distingând între intelect şi raţiune nu poate fi confrungtat cu Stagiritul decât la nivelul primei facultăţi. Puterea intelectului se întinde până la antinomii, nu până la rezolvarea lor, această rezolvare fiind proprie raţiunii care este mai mult decât o simplă facultate de cunoaştere. Fiindcă intelectul, cu regulile sale, nu este suveranul realităţii, concepţia hegeliană nu este un panlogism. Prin prisma noului model al triadei se observă cu claritate acest lucru. Conceptul pe care se fundamentează o raţionalitate este el însuşi abstract sau dialectic sau speculativ. A reduce existenţa la concepte abstracte înseamnă a cădea în panlogism, dar Hegel nu procedează în acest mod. Pentru el, într-adevăr, realul însuşi este conceptul, dar nu cel abstract, ci conceptul speculativ, element constitutiv al raţiunii speculative şi, în acelaşi timp, al existenţei însăşi.

Gândirea speculativă ca gândire absolută operează cu acest tip special de concepte. „Trebuie să se facă distincţie între concept, luat în sens speculativ, şi ceea ce în mod obişnuit se înţe-

[1] D.D.Roşca, *Existenţa tragică*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1968, p.37.
[2] *Ibidem*, p.39.

lege prin concept"[1]. În viziune hegeliană conceptul este putere de ordinul substanţei care nu primeşte nimic din afară. Realizându-se drept concept, fiinţa resoarbe şi reduce la sine tot ceea ce părea a i se opune din afară ca altceva decât ea însăşi.

Conceptul e considerat în mod obişnuit ca fiind un produs al subiectului cunoscător. Pentru Hegel însuşi conceptul există prin sine, el este obiectiv şi demiurgic. Tot ceea ce există îşi are temeiul în conceptul speculativ. El este sustras temporalităţii şi tocmai de aceea se instituie pe sine ca obiectivitate în permanentă facere şi desfacere. El este cu adevărat prim iar lucrurile sunt ceea ce sunt numai ca manifestări ale sale. Momentele conceptului raţiunii speculative nu pot fi separate şi astfel fiecare moment este el însuşi conceptul întreg. Departe de a fi abstract şi lipsit de viaţă, conceptul speculativ este fenomen originar, el trăieşte, este însufleţit şi creator[2].

Conceptul ontologic hegelian nefiind un produs subiectiv, judecata şi silogismul încetează şi ele de a fi simple creaţii subiective, ci sunt realmente ale lucrurilor. Ele sunt autodeterminări ale conceptului speculativ. Aşa cum conceptul speculativ este ontologic, nu logic, la fel şi judecata speculativă este ontologică, nu logică, iar silogismul este, de asemenea, ontologic. Astfel logica hegeliană este şi ontologie, aşa cum este şi o filosofie a spiritului, o gnoseologie, o istorie esenţializată a filosofiei, o etică. Particularul pe care-l conţine conceptul speculativ există numai pentru conştiinţa filosofică, adică el este prezent numai „în sine". De exemplu, sămânţa unei plante conţine în sine particularul dar nu afirmat, ci existând numai ca idealitate ce-şi aşteaptă întruchiparea. Abia atunci când sămânţa se desface, particularul din planul idealităţii prinde contur real, „proces care trebuie considerat ca fiind judecata plantei. Acest exemplu mai poate servi apoi şi pentru a ne face atenţi că nici conceptul şi nici judecata nu se găsesc doar în capul nostru şi că ele nu sunt doar alcătuite de noi. Conceptul este ceea ce sălăşluieşte în interiorul lucrurilor înseşi, cel prin care lucrurile sunt ceea ce sunt; şi a concepe un obiect înseamnă, prin urmare, a deveni conştienţi de conceptul său; când

[1] G.W.F.Hegel, *Logica*, ed.cit., p.49.

[2] Friedrich Heer, *Hegel, der Philosoph des siebenten Tages*, Frankfurt am Main, Fischer Bücherei, 1955, p.28

trecem apoi la judecata asupra obiectului, nu acțiunea noastră subiectivă este cea care adaugă obiectului predicatul acesta sau acela, ci noi considerăm obiectul în determinația pusă prin conceptul său"[1].

Judecata speculativă nu e un act subiectiv ci lucrul însuşi este o judecată. Subiectul cunoscător, prin judecata speculativă, se transpune în existența însăşi.

Fiecare lucru are un concept şi o existență. Aceasta este o distincție fundamentală pentru a pătrunde în logica ontologică a lui Hegel. Existența tinde să realizeze conceptul său ca pe perfecțiunea sa. În felul acesta conceptul hegelian apare încărcat de multiple implicații de natură etică şi estetică. Sensul nou pe care îl primeşte conceptul în filosofia lui Hegel răstoarnă o întreagă tablă de valori şi instituie una nouă: judecata, silogismul, binele, frumosul etc. sunt restructurate din temelii. A enunța, de pildă, judecata „trandafirul este roşu" înseamnă a afirma un adevăr dacă şi numai dacă trandafirul este roşu. Dar, spune Hegel, propoziții de acest gen nu enunță decât o corectitudine, nu un adevăr speculativ. Asemenea propoziții pot fi valabile în sfera senzației şi percepției, a repartizării şi gândirii finite. Se vorbeşte de adevăr, acolo unde nu există decât o simplă corectitudine, o corespondență între reprezentarea noastră şi conținutul ei. Dimpotrivă „adevărul constă în corespondența obiectului cu sine însuşi, ceea ce înseamnă cu conceptul său. Poate să fie, desigur, just că cineva este bolnav dar este neadevărat căci un corp bolnav nu este în concordanță cu conceptul de viață"[2]. Toate judecățile nemijlocite sunt neadevărate pentru că subiectul şi predicatul nu se identifică, dezmințind copula „este". „Trandafirul este roşu" e o judecată corectă dar neadevărată fiindcă trandafirul mai este înalt, cu o anumită formă etc. De asemenea roşul nu este numai al acestui trandafir. În judecata nemijlocită, cea care corespunde gândirii finite, subiectul şi predicatul nu sunt identici, ca în gândirea speculativă. În judecata speculativă termenii nu mai sunt corelați din afară, ci îşi dau ființă unul altuia, participă unul la celălalt. Inconsistența judecății nemijlocite este înlăturată de judecata de refle-

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, p.298.
[2] *Ibidem*, p.303.

xie, apoi de cea a necesității. Abia judecata speculativă e capabilă să surprindă adevărul ca adecvare a existenței unui lucru la conceptul său. Numai la acest nivel al gândirii se poate constata că atunci când lucrul se deosebește de conceptul său este supus degradării și morții, că „încetează de a mai fi real și e neant, iar latura palpabilă și a exteriorității sensibile aparține acestei laturi a neantului"[1]. Tot ceea ce ține de lumea empirică este inadecvat conceptului și este supus trecerii. Realitatea, în sens hegelian, e lipsită de degradare, aceasta fiind conceptul demiurgic.

Dacă tot ce există are un concept și o existență, conceptul însuși se prezintă sub aceste două laturi? Hegel vorbește despre conceptul conceptului[2], dar acesta și existența sa sunt unul și același lucru, astfel încât conceptul speculativ e realitatea absolută, nepieritoare, infinită, atemporală. Conceptul e determinat în el însuși, această determinare fiind judecata lui, nu judecata asupra lui, este deci judecata ca diviziune originară. Și tocmai pentru că este originară, această diviziune este triadică: subiectivitatea, obiectivitatea, Ideea. Subiectivitatea, prin silogism, își sparge limitele și trece în „altul său", obiectivitatea, dar abia aceasta o face posibilă. Obiectivitatea, sfâșiată de propriile sale contradicții, trece în Idee, dar abia aceasta din urmă face posibilă obiectivitatea care, mai departe, face posibilă subiectivitatea. Regăsim și în această triadă același mod de a proceda al rațiunii speculative. Conceptul ca subiect se instituie pe sine ca obiectivitate și se întoarce la sine ca Idee, realizându-și propria ființă. Pe planul cunoașterii, conceptul se dovedește a fi una cu actul de instaurare a totalității pe plan ontic. El este principiul dinamizator al procesului real ce trebuie să se împlinească, început absolut și eternă putere de generare. Obiectivitatea e necesară numai pentru autocontemplarea conceptului speculativ. Ea e destinată să fie trecătoare, nefiind decât semnul absolutului care își dă existență în fapt prin ceva relativ. De aici rezultă necesitatea permanentei depășiri a obiectivității, rezultă, mai departe, că țelul acesteia se află dincolo de sine. Existența conceptului pur este o imposibilitate. Diferența se impune în mod fatal. Gândind conceptul pur, gândim și obiectivitatea, și Ideea, adică parcurgem complet triada.

---

[1] G.W.F.Hegel, *Știința logicii*, ed.cit., p.33.
[2] *Ibidem*, p.593.

Intelectul desparte conceptul pur de obiectivitate pentru că există în el o sfâşiere pe care o transpune şi asupra obiectului cunoaşterii. Termenii triadei de mai sus, ca ai oricărei triade, sunt separaţi doar în ordinea de cunoaştere, nu în cea reală. Subiectivitatea şi obiectivitatea se identifică în Ideea absolută care le conferă sens transformându-le în momente ale sale. Înainte de a crea din sine obiectivitatea, conceptul este subiectul altei triade: fiinţă-esenţă-concept. Fiinţa şi esenţa se contopesc în concept, realitatea însăşi este cuprinsă în el, acesta fiind rezultatul la care a ajuns *Logica obiectivă*, prima parte a *Ştiinţei logicii*. Conceptul va alcătui din sine realitatea dispărută mai întâi în el. În nemijlocirea sa, conceptul e mai întâi formal şi are deci libertatea subiectului. Această libertate dispare în mijlocirea sa, deci în obiectivitate unde diferenţele conceptului sunt existenţe obiective. Conceptul este sufletul obiectivităţii şi trebuie să-şi dea iarăşi forma subiectivităţii pe care a avut-o explicit în prima sa ipostază, în nemijlocirea sa. Pentru aceasta suprimă mijlocirea şi restabileşte subiectivitatea împlinindu-se astfel pe această a treia treaptă pe care o parcurge, unde în obiectivitatea lui posedă şi forma libertăţii, devine deci, cu adevărat, concept speculativ, după ce mai întâi fusese formal sau abstract, apoi obiectiv sau dialectic.

Adevărul absolut este conceptul speculativ, dar în el e cuprins şi conceptul formal şi obiectivitatea. Această triadă alcătuieşte Ideea absolută, ea cuprinzând în sine tot ce există, obiectiv sau subiectiv. Ideea ca totalitate, deşi apare ca rezultat, se dovedeşte a fi începutul absolut al existenţei.

„Conceptul pur este un ce absolut infinit, necondiţionat şi liber"[1]. Iniţial, conceptul ca negare a esenţei şi fiinţei e pură raportare la sine însuşi, este deci universal. Conceptul înseamnă o revenire la simplitatea originară a fiinţei, acea simplitate absolută ce făcea din fiinţă mai degrabă ceva ce nu era. Această simplitate a conceptului, spre deosebire de cea a fiinţei pure, nu este săracă, ci este cea mai bogată cu putinţă, fiindcă are în sine toate determinaţiile, spre deosebire de fiinţa care nu avea nici una. În acest fel conceptul speculativ este concret, nicidecum abstract. El aparţine raţiunii speculative, spre deosebire de cel abstract care aparţine intelectului. Logica întemeiată pe el este ontologie.

---

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, p.598.

V. Realitatea şi raţionalitatea în filosofia lui Hegel

Deşi pare a părăsi realitatea pentru splendorile conştiinţei pure, Hegel vizează permanent realul în toată întinderea şi profunzimea. Fără echivoc, autorul *Fenomenologiei spiritului* afirmă că obiectul filosofiei este realitatea, numai că trebuie să distingem între ceea ce „e numai apariţie trecătoare şi lipsită de semnificaţie, de ceea ce merită cu adevărat numele de realitate"[1]. Pentru Hegel nu tot ce există este şi real. El acordă atributul realităţii numai lucrului care este necesar, iar ceea ce e necesar se dovedeşte a fi în ultimă instanţă raţional.

În orizontul speculativului, realul, raţionalul, conceptul speculativ, adevărul şi binele sunt termeni aproape sinonimi. Un lucru posedă realitate şi adevăr numai în măsura în care participă la conceptul speculativ. Numai ceea ce este raţional e real fiindcă Ideea, conceptul ontologic al raţiunii speculative, este raţionalitatea însăşi. „Ea este necondiţionatul, fiindcă condiţii are numai ceea ce se raportează în chip esenţial la o obiectivitate, dar nu o obiectivitate determinată de însuşi acest necondiţionat, ci una care-i stă încă în faţă în forma indiferenţei şi exteriorităţii, aşa cum o avea încă scopul exterior"[2]. Dacă pentru Kant Ideile raţiunii rămân într-o fascinantă şi inaccesibilă perfecţiune, pentru Hegel ele nu sunt doar regulative, ci constitutive. Fenomenalitatea lumii sensibile este extinsă de Kant şi asupra Ideilor raţiunii teoretice. Dacă ele nu se aplică unei realităţi, aspectul subiectiv, formal şi

[1] G.W.F.Hegel, *Logica*, ed.cit., p.44.
[2] G.W.F.Hegel, *Ştiinţa logicii*, ed.cit., p.757.

contingent nu poate fi evitat. Transcendența Ideilor îi apare lui Hegel ca o absurditate fiindcă orice lucru este real numai în măsura în care posedă în el Ideea şi o exprimă într-un mod oarecare. „Obiectul, lumea obiectivă şi subiectivă în general nu numai că trebuie să fie adecvate Ideii, ci sunt ele însele congruență a conceptului cu realitatea; realitatea care nu corespunde conceptului e simplu fenomen, e ceea ce e subiectiv, accidental, arbitrar, ceea ce nu este adevărul. Când se spune că nu se află în experiență nici un obiect care să corespundă perfect Ideii, aceasta este opusă realului ca un criteriu subiectiv"[1]. Conceptul şi existența formează lucrul real numai atât cât se mențin în unitate, în afara acestei unități fiind numai neantul. De pildă, realități precum statul şi biserica, atunci când se dizolvă unitatea conceptului, manifestarea faptică a lor încetează de asemenea să mai existe. Un stat, atât timp cât este şi necesar, cât corespunde nevoilor reale pentru care a fost realizat, cât este deci identic conceptului său, el se menține în existență, în caz contrar dispare de pe scena lumii, fiind nerațional.

Nu numai realitatea istorică, dar realitatea în genere e doar parțial realitate, parțial aparență. Hegel afirmă că ceea ce este rațional este real şi ceea ce este real e rațional, dar are în vedere doar raționalul-pozitiv sau speculativul. Doar ceea ce e raționalpozitiv este şi real fiindcă la acest nivel de profunzime devine inoperantă distincția dintre gândire şi realitate. „Cei ce repetă întruna, împotriva ideii filosofice, că gândirea şi ființa sunt deosebite, ar trebui totuşi să înțeleagă, în sfârşit, că şi filosofii ştiu acest lucru; care cunoştință ar putea să fie, de fapt, mai banală decât aceasta?"[2] Asupra tezei identității dintre real şi rațional, nemulțumit de felul nefilosofic în care fusese interpretată, Hegel revine pe larg arătând că „ceea ce este dat în fapt, în parte este aparență şi, numai în parte, realitate"[3]. Dacă lumea ar fi în realitate ceea ce pare, ființele vii ar fi sortite nimicirii. Salvarea rezidă într-un fel de instinct al aparenței care dictează procesul suprimării lucrurilor. Lucrul este o aparență, conştiința de sine întrevede cel mai

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, p.758.
[2] G.W.F.Hegel, *Logica*, ed.cit., p.128.
[3] *Ibidem*, p.45.

bine această situație, tinde să-l suprime și reușește pentru că lucrul este o aparență parțială, așa cum este o realitate parțială. În gândirea hegeliană realitatea este mai întâi cea material-spațială, ce se opune conștiinței de sine ca ceva diferit substanțial de ea. Deși Hegel, în *Fenomenologia spiritului*, pleacă de la acest gen de realitate, recunoscută de simțul comun ca fiind în sine, comite curând o substituire de termeni și o schimbare de perspectivă. Ea este înlocuită cu conceptul demiurgic ce se va desfășura în eterul gândirii pure. Realitatea devine acum unitate a esenței și existenței, o categorie din vastul sistem categorial redat în *Știința logicii*. Imperiul categoriilor nu formează un pseudoontos, ci reprezintă însăși structura fundamentală și universală a existenței.

Realitatea empirică de la începutul *Fenomenologiei spiritului* este abandonată pe parcurs, apoi regăsită pe alt plan și sub o altă înfățișare. Conștiința umană vrea să se oprească la o certitudine, dar cum ajunge să o posede, după îndelungate eforturi, certitudinea se clatină și dispare. Prima certitudine din romanul metafizic intitulat *Fenomenologia spiritului* este cea a senzației. Adevărul ei pare cel mai concret, mai plin de conținut, dar se dovedește a fi cel mai gol cu putință. Conștiința caută conținuturi și nu dobândește prin senzație decât abstracții lipsite de conținut. Din acest moment începe nu numai drama cunoașterii absolute, ci și drama existenței, fiindcă realitatea se destramă și conștiința pierde definitiv primul sens al realului, cel de obiect concret ce stă în fața sa ca o absolută obiectivitate. În mod absolut, despre realitate conștiința, prin senzație, nu poate spune decât că ea este. Enunțarea simplei existențe este singura cunoștință obiectivă a conștiinței în momentul de început al fenomenologiei spiritului. În afara acesteia, certitudinea se destramă, iar din haosul creat, percepția, cea de-a doua certitudine, reface lucrurile, dar ele stau sub legi, iar legile ies de sub jurisdicția percepției. Legile țin de intelect și tocmai prin această apartenență este negată certitudinea adusă de percepție și înlocuită de cea a intelectului. Senzația-percepția-intelectul formează triada conștiinței simple, conștiință îndreptată în mod evident în afară, către realitate, dar neputând obține certitudinea se interiorizează devenind conștiință de sine, având conștiința simplă drept moment al ei. Ambele trec din opoziție în unitate și se transpun în rațiune.

Prima triadă a *Fenomenologiei spiritului* anticipează întreaga aventură a conştiinţei către lume şi a lumii către conştiinţă. Din certitudinea senzaţiei, spune Hegel, mai rămân doar un „aici" şi un „acum", şi nici măcar atât, fiindcă realitatea se mută din obiect în subiect. Real e, în cele din urmă, raportul subiectului cu obiectul, fiindcă există nenumărate subiecte care percep altceva în acelaşi timp. Subiectul însuşi este o abstracţie. Conştiinţa a asistat, mai întâi, la destrămarea lucrurilor, apoi asistă la propria sa destrămare. Fiecare salt către realitate aduce cu sine o nouă cădere, însă conştiinţa se va reface mereu îmbogăţită cu noi conţinuturi şi nu se va mai opri decât atunci când va prinde universalul cu întreg individualul pierdut, abstractul care poartă în sine toată concreteţea lumii.

Lucrurile aşa cum se prezintă ele senzaţiei sunt spectrale. Fiinţele vii le consumă şi dezmint propria lor siguranţă de realitate. Adevărul certitudinii sensibile e fiinţa pură din care se desprind eul şi obiectul. Fiecare e mijlocit prin celălalt, numai că obiectul e indiferent dacă este sau nu este, pe când eul caută să-şi menţină existenţa care e fatalmente raportată la lucruri.

Obiectul se dovedeşte a fi esenţial în relaţia cu subiectul, şi să îl domine, dar se va dovedi, din nou, un universal abstract care poate primi orice conţinut şi tocmai de aceea e fără nici un conţinut. Obiectul se dovedeşte a fi neesenţial şi inconsistent, consistenţa mutându-se din obiect în subiect. Aceeaşi dialectică ce a distrus concreteţea şi consistenţa obiectului intră în joc şi distruge concreteţea eului. Eul meu vede o casă şi afirmă că „aici" şi „acum" este o casă, un alt eu vede o floare şi afirmă că „aici" şi „acum" este o floare. Dar la fel se întâmplă şi cu celelalte euri, adevărurile tuturor având aceeaşi autenticitate, fiind întemeiate pe nemijlocirea senzaţiei. Astfel se destramă şi concreteţea eului care se dovedeşte a fi universal.

Senzaţia fiind prin excelenţă subiectivă, nu poate fi temelia obiectivităţii. Ea este depăşită de percepţie, percepţia însemnând reîntâlnirea cu lumea obiectivă a lucrurilor. În concepţia hegeliană lucrul este pus ca fiinţă pentru sine, dar se descoperă că el există prin multiple raporturi cu ceea ce el nu este şi se ajunge la situaţia paradoxală că esenţa sa nu se află în sine ci în lucrurile din afara lui cu care se află în raport. Unicitatea obiectului îl ra-

portează la altele şi este în chip esenţial numai această raportare. „Raportul este însă negarea independenţei sale, şi lucrul se distruge mai degrabă prin proprietatea sa esenţială"[1]. Obiectul se arată a fi opusul lui însuşi, el fiind pentru sine numai fiindcă este pentru altul. Acest paradox plin de frumuseţe şi subtilitate înlătură şi lucrul ca certitudine a percepţiei.

Intelectul, ca al treilea termen al conştiinţei simple, rezolvă contradicţiile anterioare, fiindcă el se dovedeşte a fi adevărul senzaţiei şi percepţiei. Senzaţia, primul termen din triada conştiinţei, a fost o pură abstracţie şi toate produsele ei au fost, de asemenea abstracţii. Percepţia, al doilea moment al triadei conştiinţei, se opune mai întâi senzaţiei şi rezultatelor sale, marcând începutul unei dialectici căreia îi va cădea ea însăşi victimă. Intelectul înseamnă depăşirea, dar şi păstrarea momentelor care l-au precedat.

Prima triadă a *Fenomenologiei spiritului* reliefează pendularea continuă dintre lume şi conştiinţă. Toate mijloacele conştiinţei se dovedesc ineficiente în acţiunea de dobândire a universalului concret. Lupta este reluată pe treapta conştiinţei de sine dar va fi un nou eşec pentru că şi pe această treaptă conştiinţa în tot ce întreprinde se comportă negativ faţă de lume şi din acest motiv n-a putut dobândi decât certitudini provizorii. Ea nu a putut suporta alteritatea. Numai pe treapta raţiunii conştiinţa se va comporta altfel. Ea va fi pozitivă, deci speculativă, iar rezultatele vor fi total diferite de cele obţinute la nivelul conştiinţei şi al conştiinţei de sine.

Fenomenologia spiritului nu vine prea mult în contradicţie cu modul curent de a gândi pe parcursul comportării negative a conştiinţei faţă de lume. Dificultăţi mai mari de înţelegere apar pe treapta raţiunii speculative, când conştiinţa se comportă pozitiv faţă de lume. Aici încep riscul, nerăbdarea, noutatea, aventura şi excesele filosofiei hegeliene.

Ca raţiune speculativă conştiinţa poate fi ea însăşi în altul său. Pe treptele anterioare, de îndată ce apărea această situaţie paradoxală, certitudinea conştiinţei se destrăma, destrămându-se şi lumea vizată. Raţiunea speculativă, în mod contrar „este certă de ea însăşi ca fiind realitatea, adică de faptul că orice realitate nu e

[1] G.W.F.Hegel, *Fenomenologia spiritului*, ed.cit., p.75.

altceva decât ea; gândirea sa este, nemijlocit, realitatea însăşi"[1] Există în *Fenomenologia spiritului* un plan al „în sinelui" şi altul al realităţii efective. „În sinele" reprezintă lumea gândului obiectiv, idealitatea în comparaţie cu realitatea empirică. Fiecare lucru are un „în sine", ce nu poate fi confundat cu lucrul în sine kantian, care intră cu alţi „în sine" în diverse raporturi, astfel încât în planul idealităţii se derulează procese întregi, ca-n lumea reală şi „cu-atât mai rău pentru lucruri" dacă nu repetă fără greşeală scena pe care „în sine"-le lor tocmai au jucat-o. De pildă, senzaţia şi percepţia s-au suprimat numai „în sine", numai în planul idealităţii, situaţie de-a dreptul scandaloasă pentru oricare cititor al *Fenomenologiei spiritului*. Hegel demonstrează că acestea s-au suprimat efectiv, şi tot el vine şi aduce argumente pentru afirmaţia contrară, că negarea lor s-a produs numai în planul idealităţii. Senzaţia şi percepţia, cu iluziile lor, nu dispar cu adevărat, aşa cum nu dispar iluziile naturale ale raţiunii atunci când idealismul transcendental le pune în evidenţă. Suprimarea acestor două trepte ale conştiinţei se face doar în discursul filosofic hegelian, aşa cum conflictul ideilor transcendentale se rezolvă numai în planul criticismului kantian. „Vizarea şi percepţia care mai înainte s-au suprimat pentru noi sunt acum suprimate de către conştiinţă pentru ea însăşi"[2]. Procesul ce s-a desfăşurat în idealitate se repetă identic în realitatea devansată de conştiinţa filosofică a lui Hegel.

Conştiinţa ca raţiune speculativă vrea să cunoască existenţa aşa cum este în sine, aşa cum voise şi pe treptele anterioare. Ea se îndreaptă mai întâi către lucrurile sensibile, opuse ei, dar nu le poate poseda decât transformându-le în concepte, deci în ceva asemănător ei, şi astfel mişcarea conceptelor devine mişcarea conştiinţei în ea însăşi. Orice tentativă a conştiinţei de a ieşi cu adevărat din sine eşuează. În puţin citata sa operă *Filosofia naturii*, Hegel are permanent în obiectiv natura, dar datorită gândului care o pătrunde dispare bogăţia infinită de forme. Lumea se arată preschimbată conştiinţei, uniformizată, iar jocul ei de forme amuţeşte în liniştea gândului. „În adevăr voim să cunoaştem natura, care este reală, nu ceva ce nu este; în loc să o lăsăm şi să o

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, p.133.
[2] *Ibidem*, p.139.

luăm aşa cum este în realitate, noi facem din ea ceva cu totul deosebit. Prin faptul că gândim lucrurile, noi facem din ele ceva universal"[1]. Soluţia acestei situaţii nu este aceea de a înceta a mai gândi lucrurile sau de a rămâne blocaţi în agnosticism, ci aceea de a le gândi speculativ, prin concepte ontologice.

Filosofia speculativă vine să corecteze o eroare străveche, impusă de neputinţa conştiinţei omeneşti de a-şi părăsi matca, de a ieşi total afară din sine, dau de a permite lucrurilor să pătrundă cu totul în ea. Tocmai pentru a depăşi paradoxurile conştiinţei-capsulă Hegel elaborează un mod de a gândi, nu cu idei despre lucruri, ci chiar cu lucrurile sub forma conceptelor ontologice.

Demnitatea de a cunoaşte în mod absolut îi revine raţiunii speculative. Ea este punctul cel mai înalt la care ajunge conştiinţa după o complicată şi îndelungată fenomenologie. Toate momentele conştiinţei s-au destrămat spre a se reface în facultatea supremă. În tot ce a întreprins conştiinţa a fost prezentă dintru început şi raţiunea speculativă, dar prezenţa ei a fost numai „în sine", în planul idealităţii. Dar cele două planuri, al realităţii efective şi al idealităţii, se pot inversa, schimbându-şi locul şi rolul. Chiar şi raţiunea speculativă iese din lumea idealităţii în cea a realităţii efective, descrierea acestui drum fiind strădania lui Hegel din *Fenomenologia spiritului*.

„Raţionalităţii realului i se opune atât părerea că ideile, idealurile n-ar fi altceva decât himere, iar filosofia doar sistemul acestor închipuiri, cât şi aceea că, dimpotrivă, ideile şi idealurile ar fi ceva prea perfect pentru a avea realitate sau, iarăşi, ceva prea lipsit de putere pentru a-şi acorda sieşi realitate"[2]. În viziunea lui Hegel ruperea ideii de lucru e opera intelectului abstractizator, care constată existenţa a numeroase lucruri neraţionale. El se raportează la propriul său conţinut, nu la raţionalitatea speculativă. Pe de altă parte, ceea ce se percepe senzorial nu reprezintă domeniul filosofiei decât spre a fi depăşit, spre a se ajunge la ideea care face posibil lucrul. Ceea ce se prezintă în mod natural conştiinţei este iluzia trecătoare a unui substrat mai profund.

---

[1] G.W.F.Hegel, *Filosofia naturii*, ed.cit., p.13.
[2] G.W.F.Hegel, *Logica*, ed.cit., p.45.

Raţiunea speculativă operează cu concepte concrete. La acest adevăr ajunge Hegel după ce plecase în cercetarea sa de la lumea empirică. Dar abia conceptul se dovedeşte a fi facerea cu putinţă a lumii sensibile. Conceptul ontologic este un universal care are în el însuşi particularul, dar nu particularul ca realitate individual-sensibilă, ci ca „în sine" particular. „În sinele" fiecărui lucru real-empiric este conţinut în universal şi numai în acest mod universalul speculativ este concret, fiind vorba de concreteţea gândului, nu de cea a obiectului empiric. *Fenomenologia spiritului* a purificat gândul de conţinutul său sensibil, făcându-l în totalitate liber. „Gândul liber şi adevărat este în sine concret, şi astfel el este idee; iar considerat în întreaga lui universalitate el este Ideea sau absolutul"[1]. Aceasta este una dintre cele mai clare definiţii pe care le dă Hegel Ideii absolute. Ea este deci totalitatea ideilor lucrurilor. De îndată ce temeiurile devin active, lucrurile vin din ideea lor în existenţa faptică. Ideea absolută este existenţa în totalitatea ei şi numai prin ea „în sinele" lucrurilor dobândeşte putere de generare. Platon a admis existenţa ideilor de Bine, Adevăr, Frumos etc., dar acestea acoperă întreaga existenţă şi întreaga cunoaştere. Maniera platoniciană de a gândi refuză să admită idei ale unor lucruri umile. Dacă ideile nu sunt forme ale gândirii ci şi elemente de structură ale edificiului existenţei, atunci pentru toate lucrurile trebuie să existe idei similare Adevărului, Binelui, Justiţiei sau Virtuţii. Pentru a înlătura acest neajuns trebuie suprimată funcţia ontologică a Ideilor sau extinderea acestora la întreaga arhitectură a existenţei, cale pe care o urmează Hegel.

Ideea absolută – ideile sau conceptele concrete – lucrurile empirice formează o triadă care conexează treapta cea mai înaltă a existenţei cu stratul ei cel mai de jos. Aici, ca-n restul triadelor, acţionează acelaşi mecanism. Toţi termenii coexistă din punct de vedere temporal, ei se succed numai în ordinea de cunoaştere a intelectului abstract. Realitatea senzorială trimite la conceptul concret, dar abia acesta face cu putinţă lucrul real-sensibil. De la idee se ajunge lesne la totalitatea ideilor, a conceptelor concrete care formează Ideea absolută, dar abia aceasta se dovedeşte a fi facerea cu putinţă a ideilor, care, la rândul lor, sunt facerea cu pu-

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, p.55.

tință a lucrurilor real-sensibile. Ideea absolută, deşi apare ca rezultat, se dovedeşte a fi începutul absolut al cunoaşterii şi al existenței. Ea face cu putință formațiile care, aparent, au precedat-o şi s-au sacrificat pentru producerea rezultatului celui mai înalt.

„În *Fenomenologia spiritului* am expus evoluția conştiinței de la prima sa opoziție nemijlocită cu obiectul până la ştiința absolută"[1]. După această purificare a conştiinței de elementele empirice, *Logica obiectivă*, a ființei şi a esenței, va înfățişa mersul conceptului pur. *Logica subiectivă* arată, în continuare, „felul în care conceptul alcătuieşte din sine realitatea care a dispărut în el"[2]. Aceasta nu înseamnă o revenire la existența spectrală de la care a plecat *Fenomenologia spiritului*, ci o revenire a conştiinței la sine ca spirit concret.

[1] G.W.F.Hegel, *Ştiința logicii*, ed.cit., p.30.
[2] *Ibidem*, p.588.

VI. Principiul spiritului – obiect al filosofiei speculative

Windelband observa că „mai mici au fost succesele lui Hegel în problemele legate de filosofia naturii şi psihologie, forţa gândirii sale se exercită deplin în domeniul istoriei"[1]. Gândirea speculativă este şi mai uşor de urmărit acolo unde se manifestă în modul cel mai natural, în domeniul spiritului. Obiectul suprem al filosofiei speculative este spiritul lumii, dar acesta este greu de definit, având multiple semnificaţii. Uneori el apare sinonim vieţii. Numai gândirea speculativă poate înţelege fenomenele organice şi pe cele spirituale fiindcă „Ideea nemijlocită este viaţa"[2].

Fenomenologia spiritului conţine *in nuce* hegelianismul, dar trebuie observat că ea este mai întâi o fenomenologie a conştiinţei, care este spirit numai în sine, fiindcă numai raţiunea este materialul spiritului însuşi. Astfel momentul apariţiei spiritului nu trebuie căutat în triada conştiinţei simple, cu care se deschide *Fenomenologia spiritului*, fiindcă tot ce se petrece aici are sens numai pentru conştiinţa filosofică. Triada în care spiritualul şi naturalul încep efectiv să se distingă, ca o mitică despărţire a apelor de uscat, este cea a conştiinţei de sine, premergătoare raţiunii, cu cele trei trepte ale ei. Această scindare se face cu frumuseţe şi dramatism, aspecte ce ies în evidenţă în secvenţa stăpânirii şi servituţii.

Pentru Hegel istoria este o luptă a principiilor care redau străduinţa spiritului lumii de a-şi înfăptui practic conceptul său cel mai

---

[1] Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, J.C.B.Mohr, 1921, p.518.

[2] G.W.F.Hegel, *Logica*, ed.cit., p.350.

înalt, libertatea. Dar nu există libertate decât în măsura în care există şi conştiinţa libertăţii. În concepţia filosofică despre istorie Hegel remarcă o derulare a acesteia de la Răsărit spre Apus. Orientalii nu sunt liberi pentru că nu au conştiinţa libertăţii proprii, ci numai pe aceea a despotului. Ei ştiu că numai despotul este liber. În Grecia antică şi în Roma antică, unii oameni ştiu că sunt liberi, cetăţenii. Numai popoarele din apusul Europei au conştiinţa clară a libertăţii tuturor oamenilor, adică numai aici libertatea există conform conceptului ei. Această viziune a primit numeroase critici. Dacă „istoria universală este progresul în conştiinţa libertăţii"[1] şi dacă limita superioară a acesteia a fost atinsă în Apus, atunci de ce tocmai aici au avut loc cele mai mari răscoale, războaie şi revoluţii? Tocmai în numele conştiinţei acestei libertăţi, ar răspunde Hegel. El nu ia în considerare decât aspectul spiritual al popoarelor şi al indivizilor dar, cu toate acestea, Hegel a prezentat corect formele vieţii politice ca elemente de suprastructură constituită pe avatarele succesive ale spiritului lumii. Un asemenea mod de punere a problemei nu-l împiedică să explice, uneori în detaliu, cum fiecare suprastructură a fost, la timpul său, întemeiată pe un anumit gen de activitate umană. Chiar acest enigmatic spirit al lumii, atunci când se referă la lumea istoriei, nu la cea cosmică, este conceput ca produs al activităţii oamenilor. Când o instituţie nu mai corespunde nevoilor spiritului nou, se va institui o suprastructură nouă, adecvată schimbărilor corespunzătoare etapei pe care o parcurge conceptul libertăţii spre propria sa realizare. Prin urmare, baza istoriei universale este principiul spiritului, dar acesta nu este neuman, de esenţă supranaturală, ci produs de activitatea oamenilor, mai cu seamă de cea spirituală.

Reflectând asupra istoriei universale, Hegel ajunge la rezultate juste, chiar dacă sunt exprimate într-un limbaj propriu. Cel pentru care este mai interesant un singur gând decât toate stelele universului consideră că elementul definitoriu al omului este spiritul a cărei desfăşurare este înfăţişată nu numai în *Fenomenologia spiritului*, ci şi în *Ştiinţa logicii*, în *Prelegeri de istorie a filosofiei*, în *Prelegeri de filosofie a istoriei*. Triada conştiinţei simple

[1] G.W.F.Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, Bucureşti, Editura Academiei, 1968, p.22.

se dovedeşte a fi un element dintr-o realitate mai vastă, dintr-o triadă mai substanţială: conştiinţă simplă-conştiinţă de sine-raţiune. Pe treapta conştiinţei de sine, omul se rupe definitiv de restul universului, devine fiinţa răzvrătită a cosmosului, se afirmă ca existenţă singulară şi cere recunoaşterea ca atare, confirmarea acestei singularităţi. Mai întâi de la lucruri, dar lucrurile sunt elementul pasiv al acţiunii sale, astfel încât tendinţa sa de afirmare este mai mult accentuată decât satisfăcută. Omul, conştiinţă de sine, nu poate fi recunoscut decât de un egal, de o altă conştiinţă de sine, căci pentru el este neesenţial tot ce nu face parte din substanţa proprie. Este motivul pentru care se deschide spre o existenţă identică, pierzându-se mai întâi pe sine pentru că se regăseşte în celălalt. Dar „conştiinţa de sine trebuie să meargă la suprimarea celeilalte esenţe independente, ca astfel să devină certă de sine ca fiind esenţa; în al doilea rând ea merge astfel către propria sa suprimare, căci acest Altul este ea însăşi"[1]. Ceea ce urmăreşte o conştiinţă de sine – recunoaşterea unicităţii sale –, urmăreşte şi cealaltă, ceea ce întreprinde una, întreprinde şi cealaltă. „Acţiunea unilaterală ar fi inutilă, deoarece ceea ce trebuie să se întâmple, nu se poate întâmpla decât prin amândouă"[2]. Adversarii stau în cumpănă într-o momentană recunoaştere reciprocă. Dar conştiinţele de sine intră în conflict riscându-şi fiecare existenţa. Una va învinge şi va avea două căi, în legătură cu cealaltă: să o distrugă sau să o supună. Prima cale nu e de urmat pentru că moartea uneia ar face inutilă întreaga acţiune, şi cea rămasă în viaţă ar fi la fel ca înainte, nevoită să-şi certifice existenţa sa unică numai prin raportarea la lucruri şi, într-un fel, lucrurile îl transformă pe om într-un simplu lucru. Pentru a nu o lua de la capăt, alege a doua alternativă şi învinsul este menţinut în viaţă şi transformat în serv, pentru ca adevărul propriei sale existenţe să nu fie o simplă declamaţie. Dacă celălalt nu l-a recunoscut cu conştiinţa sa liberă o va face cu cea de supus.

Acţiunea servului este, iniţial, neesenţială, fiindu-i dictată de o forţă străină, el însuşi pare neesenţial în raport cu învingătorul. Dar aceasta este în dauna dominantului fiindcă recunoaşterea

---

[1] G.W.F.Hegel, *Fenomenologia spiritului*, ed.cit., p.108.
[2] *Ibidem*.

este unilaterală şi inegală. „Adevărul conştiinţei independente este conştiinţa servilă"[1], conştiinţa neesenţială şi acţiunea neesenţială ale acesteia. Situaţia pare echivalentul unei blocări. Dar omul autentic este purtat mai departe de cel învins, nu de învingător. Stăpânul se raportează mijlocit la lucruri prin supus, la supus, prin lucruri. Elementul esenţial prin care conştiinţa servilă este superioară celei nobile îl reprezintă munca. Spre deosebire de dorinţa elementară, din primul ceas al istoriei, când lucrul era distrus prin consumare, „munca este, dimpotrivă, dorinţa frânată, dispariţie reţinută, adică ea formează. Raportul negativ faţă de obiect devine formă a acestuia, devine ceva stabil, fiindcă tocmai pentru cel ce munceşte obiectul are independenţă"[2]. Conştiinţa de sine servilă prin muncă se exteriorizează în elementul stabilităţii, construind o lume de obiecte în care se oglindeşte, regăsindu-se în produsele create. „În actul formării, fiinţa-pentru-sine devine propriul ei pentru sine şi conştiinţa servilă ajunge să ştie că ea însăşi este în-sine-şi-pentru-sine"[3]. Conştiinţa servilă, prin muncă, îşi regăseşte un sens propriu acolo unde părea a fi înstrăinată.

În secvenţa stăpânirii şi servituţii, Hegel exprimă neliniştea spiritului uman, a omului însuşi, tendinţa sa nobilă de a valora cu orice preţ şi de a dobândi conştiinţa acestei valori. Dacă trebuie să moară, el trebuie să moară în glorie, dar aceasta nu poate fi dobândită decât de la ceilalţi oameni. Pentru aceasta îi supune, dar supuşii, prin muncă, se transpun dintr-o lume ameninţătoare într-una care le este proprie, creaţie a propriilor lor mâini şi a propriei lor gândiri. Lupta cu Altul, ca şi lupta cu lucrurile este în ultimă instanţă lupta cu sine.

Conştiinţa de sine marchează începutul existenţei spiritului în lume. „Toate formele de până acum ale conştiinţei sunt abstracţii ale sale; ele constau în aceea că spiritul se analizează, că el deosebeşte momentele sale şi zăboveşte în momentele singulare"[4]. Pentru Hegel, devenirea omului ca spirit este similară mersului is-

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, p.113.
[2] *Ibidem*, p.114.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*, p.248.

toriei sale, de la natura pură la spiritul pur. Acest drum poate fi urmărit numai după o elementară introducere în gândirea speculativă pe care o realizează *Fenomenologia spiritului*. Determinațiile gândirii pure, surprinse de logica speculativă, se regăsesc în istoria filosofiei în modul cel mai clar fiindcă aceasta este însăși istoria spiritului. „Dacă potrivit celor precedente considerăm *Logica* drept sistem al determinațiilor gândirii, atunci celelalte științe filosofice, filosofia naturii și filosofia spiritului (istoria, filosofia, dreptul etc.) se prezintă, dimpotrivă, ca o logică aplicată, deoarece logica este sufletul care le dă viață. Țelul celorlalte științe este atunci, numai să recunoască formele logice în formațiile naturii și ale spiritului, care nu sunt decât moduri de expresie particulare ale formelor gândirii pure"[1].

Spiritul lumii, în mersul necesar spre autorealizare, până la completa înfăptuire a conceptului său, când devine spirit absolut, se folosește de anumiți oameni care întruchipează principiul spiritual dominant al unei epoci. Atunci când principiul nou îl învinge pe cel vechi, individul care a întruchipat noul nu este doar o figură importantă a filosofiei, ci o personalitate istorică universală. O astfel de cotitură a spiritului lumii, o astfel de răscruce a lumii însăși s-a manifestat prin Socrate, în antichitate, și prin Kant în lumea modernă. Destinul lui Socrate și al filosofiei sale este, și în interpretarea hegeliană, unul tragic, dar nu în sensul unei nenorociri oarecare, ci în sensul că cele două părți aflate în conflict sunt animate de principii spirituale la fel de justificate. O lume întreagă, cu spiritul ei întruchipat în constituție, filosofie, poezie etc. se opune dispariției, alta nouă este pe cale de a răsări. Conflictul dintre cele două lumi e inevitabil, el ține de fenomenologia spiritului universal, așa cum stăpânirea și servitutea sunt intrinseci fenomenologiei spiritului individual. Astfel tragedia filosofului care a fost condamnat la moarte pentru că introduce zei străini în cetate și corupe tineretul este tragedia Greciei. Nu numai pentru Socrate tot ceea ce există este mijlocit prin gândire, dar și pentru viitoarea Atenă, prin tinerii „corupți". Un nou spirit își face apariția, opus moralității naive, redată cel mai bine prin cuvintele Antigonei: „Eternele legi ale zeilor există și nimeni nu știe de unde au venit"

[1] G.W.F.Hegel, *Logica*, ed.cit., p.78.

(Sofocle). Primul principiu care se aruncă în luptă este tocmai cel al spiritualității naive, care există asemeni naturii, dintotdeauna și pentru totdeauna. El este justificat prin originea divină. Al doilea principiu este cel al subiectivității, al cunoașterii și al libertății, adică principiul rațiunii care va fi cel al filosofiei pentru toate timpurile care vor urma. Acestea sunt puterile adverse care se luptă, iar filosofia și viața lui Socrate, cu care formează o unitate indestructibilă, sunt expresia acestui conflict inevitabil. Împotriva „moralității naive", reprezentată de datinile cetății, Socrate vine cu ideea lipsei de valoare a nemijlocitului care trebuie să se justifice în fața gândirii. „Faptul că realitatea moralității obiective începuse să se clatine în spiritul poporului a devenit conștient în spiritul lui Socrate. El este atât de mare tocmai fiindcă își dădea seama de realitate, fiindcă a exprimat epoca sa"[1]. Faptul că omul nu poate învăța nimic, nici chiar virtutea, semnifică în cel mai înalt grad reducerea conștiinței la sine, proces care va fi desăvârșit de Platon, după Hegel, cel mai mare socratic. De la exterioritatea conștiinței, la Ionieni, unde totul se putea învăța, spiritul ajunge la interioritatea conștiinței, prin Socrate, apoi prin Platon, unde nimic nu se poate învăța, nici măcar virtutea, dar nu în sensul că aceasta nu ar putea fi obiect al științei, ci în sensul că Binele este conținut în însăși natura spiritului omului. Acesta nu poate primi în mod pasiv nimic din afară, așa cum primește ceara o formă oarecare, totul este cuprins în spiritul său, el numai *pare* că învață când, în realitate, își amintește numai. Deci nu conștiința goală este cea în care sălășluiesc adevărul și binele, ci gândirea plină de conținut. O contemplare exterioară nu e decât un impuls pentru dezvoltarea spiritului însuși. „Potrivit principiului socratic, nimic nu are valoare pentru om, nimic nu este adevărat pentru el decât ceea ce a primit atestarea spiritului"[2]. Acest principiu nu este identic cu cel al sofiștilor, care legau cugetarea de interioritatea accidentală, ci Socrate opune sofiștilor universalitatea gândirii. Subiectivitatea socratică este, în mod paradoxal, una obiectivă, una a conceptului universal. Omul este măsura tuturor lucrurilor dar numai prin gândire. Universalul gândirii înlocuiește astfel subiectivitatea ac-

[1] G.W.F.Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, vol.I, ed.cit., p.392.
[2] *Ibidem*, p.389.

cidentală a sofiştilor, şi în acest fel eonul filosofiei speculative a fost instaurat.

În conştiinţa lui Socrate apare pentru prima dată conceptul speculativ al spiritului. Orice concept al gândirii speculative are două laturi opuse. Socrate le cuprinde pe ambele, dar, în acelaşi timp, le depăşeşte, situându-se deasupra lor. El face să se clatine conştiinţa naivă care trăieşte într-un perpetuu „de la sine înţeles". Socrate readuce conştiinţa la sine, la universalitatea gândirii, dar afirmă şi opusul acestei generalităţi prin vestitul demon. „Demonul lui Socrate este cealaltă latură, opusă generalităţii sale, cu totul necesară; după cum a devenit conştient de această generalitate, tot astfel el a devenit conştient de această latură, de individualitatea spiritului său. Conştiinţa pură a lui era deasupra amborlaturi"[1].

Demonul reprezintă o instanţă străină, chiar dacă este situată în subiectivitate. El îndeplineşte rolul de oracol, chiar dacă unul personal, şi semnifică faptul că subiectivitatea încă nu este în întregime liberă, însă e pe cale de a se elibera. Deseori grecii luau hotărâri capitale numai după consultarea oracolelor, căci subiectul, fie individ, fie colectivitate, nu are conştiinţa unei libertăţi absolute, încât să ia hotărâri numai din sine însuşi. Oracolele sunt necesare pretutindeni unde lipseşte libertatea subiectivă. Xenofon spune că pentru Socrate acest oracol a fost demonul lui. Oracolul a fost o condiţie importantă, dacă nu esenţială, a conştiinţei greceşti şi transfigurat el se găseşte şi la Socrate. Libertatea grecilor era încă limitată de credinţa că zeii au păstrat numai pentru ei ceea ce este esenţial. Decizia trebuia să se sprijine pe un element exterior. Demonul lui Socrate este încă acest element exterior, dar nu de o exterioritate totală, ci pe cale de a deveni element constitutiv al subiectivităţii. El se află între natura exterioară a oracolului şi natura interioară a spiritului, această din urmă latură fiind afirmată cu fermitate. Socrate, în viziunea lui Hegel, corupea tineretul tocmai prin faptul că „de la sine înţelesul" devenea problematic, ceea ce trecea drept nemijlocit valabil, nu avea sens decât în relaţie cu subiectul care gândeşte. Propagând principiul mijlocirii universalului prin gândire, Socrate, ca personalitate, a intrat în conflict nu numai cu nişte indivizi care nu-i împăr-

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, p.404.

tăşeau opiniile, ci cu spiritul poporului atenian, cu binele, adevărul şi celelalte valori ale acestuia. El a fost acuzat pe drept, condamnarea lui a fost necesară din punctul de vedere al principiilor „de la sine înţelese" ale Atenei, dar, din perspectiva noului spirit al cărui vestitor el a fost, tot drept era ca el să fie condamnat. Demonul lui, ca şi problematizarea în conştiinţa tinerilor a ceea ce trebuia să rămână neclintit tindeau la distrugerea spiritului grec. Era necesar ca Socrate să moară pentru ca Grecia să trăiască.

Demonul este o altă zeitate decât cele recunoscute de tradiţie, este un oracol subiectiv spre deosebire de cele aproape oficializate. „Socrate a lezat spiritul, viaţa morală a poporului său, şi această lezare este pedepsită. Dar Socrate este totodată eroul care are de partea sa dreptul, dreptul absolut al conştiinţei care decide în ea însăşi. Întrucât acest principiu nou a venit în conflict cu spiritul poporului său, cu felul de a vedea existent, această reacţiune trebuia să se producă. Dar pedeapsa nu nimiceşte decât individul, nu şi principiul; spiritul poporului atenian nu s-a mai restabilit după rana pe care a primit-o, după suprimarea lui"[1]. Prin pedeapsă este anulat individul, dar nu şi principiul nou care s-a afirmat prin el şi pe care atenienii nu puteau să-l împiedice de a se manifesta. Deşi principiul apărea ca proprietatea unui singur individ, el era al unei lumi noi care-şi făcea apariţia chiar în mijlocul celor care-l condamnaseră pe prevestitorul ei.

Mai târziu atenienii au regretat condamnarea lui Socrate, recunoscând grandoarea celui pedepsit cu moartea şi mai ales faptul că principiul lui, iniţial particular, pătrunsese deja în propriul lor spirit. În Socrate ei au condamnat ceea ce le era propriu. Însuşi poporul atenian ajunsese în acea perioadă a culturii sale la o contradicţie cu sine. Acest lucru au presimţit grecii în Socrate şi au pedepsit propria lor rătăcire. „Socrate i-a apărut ca unul care n-a făcut nici o crimă, deoarece spiritul poporului este în general această conştiinţă care se reîntoarce din ceea ce este universal la sine. Aceasta constituie disoluţia acestui popor, al cărui spirit nu peste mult timp va dispărea din lume; va dispărea însă în aşa fel încât din cenuşa lui se va înălţa un spirit superior. Căci spiritul lumii s-a ridicat la nivelul conştiinţei mai înalte"[2].

---

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, p.421.
[2] *Ibidem*, p.423.

În viziunea filosofiei spiritului a lui Hegel, Socrate este tipul eroului care recunoaşte în chip conştient principiul mai înalt al spiritului, îl exprimă şi face adepţi. Principiul lumii elene nu numai că nu putea suporta principiul reflexiei subiective, care apăruse ca un factor distructiv, dar obliga atenienii să reacţioneze ca faţă de o crimă. Prin mijlocirea personalităţilor de tipul lui Socrate în istoria universală se nasc epocile noi. Eroii raţiunii şi ai istoriei apar ca răzvrătiţi împotriva unei ordini, pentru încălcarea căreia trebuie condamnaţi.

Momentele de schimbare radicală a lumii sunt întotdeauna dramatice. Fundamentele moralei, politicii, ştiinţei şi religiei ce păreau absolute se clatină şi, în cele din urmă, sunt înlocuite cu altele, dar în faza de trecere nimeni nu mai ştie cu certitudine ce-i raţional şi neraţional, just sau nejust, bine sau rău. De regulă, individul care conştientizează principiul cel nou sfârşeşte prin a fi zdrobit, dar, aşa cum s-a întâmplat cu subiectivitatea reflexivă socratică, principiul cel nou se răzbună, îl înfrânge şi-l înmormântează pe cel vechi şi cu acesta o întreagă lume dispare în pulberea istoriei.

Statul atenian a mai dăinuit mult timp, dar spiritul atenian a devenit, în curând, altul. „Cunoaşterea a atras după sine căderea în păcat, dar tot ea posedă principiul mântuirii. Aşadar, ceea ce pentru ceilalţi a însemnat numai ruină a fost pentru Socrate (fiind principiu al cunoaşterii) şi principiu care a conţinut în el salvarea. Dezvoltarea acestui principiu este întreaga istorie ulterioară"[1].

Socrate nu este singurul ales al destinului, dar pentru Hegel el este un exemplu privilegiat, prin care-şi argumentează cel mai consistent teoria sa. Structura acestei argumentări este identică şi la Descartes, şi la Kant, şi la toţi cei care reprezintă întruchipări ale unui principiu dominant din evoluţia spiritului lumii.

Pentru Hegel, Socrate este filosoful reprezentativ al primei perioade a filosofiei greceşti în care se întruchipează principiul spiritual dominant de la Tales până la Aristotel. Tot principiul dominant este cel ce determină şi împărţirea în perioade a filosofiei, semnificând avatarurile succesive ale spiritului lumii. Împărţind, mai întâi, filosofia greacă în trei perioade inegale ca întindere şi im-

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, p.424.

portanță, de la Tales la Aristotel, prima, de la Aristotel la neoplatonicieni, a doua, și neoplatonismul, a treia, Hegel și-a atras, și aici, numeroase critici. Pentru influența pe care a exercitat-o asupra istoricilor filosofiei o redăm pe cea a lui Eduard Zeller. Deși el respinge o logică a priori a istoriei filosofiei și are în vedere faptele în manifestarea lor istorică, Zeller consideră că „fiecare perioadă ține atât cât un ansamblu istoric dat urmează în dezvoltarea sa aceeași direcție. Când direcția se schimbă, o nouă perioadă începe. Cum se poate constata dacă direcția a rămas aceeași? Luând în considerare, aici ca pretutindeni, elementul în care rezidă centrul de gravitație al ansamblului"[1] Urmând acest procedeu, Zeller respinge periodizarea hegeliană a filosofiei grecești. Chiar dacă Hegel distinge în cadrul primei perioade între vechea filosofie a naturii și cea preponderent antropologică, aceasta din urmă nu începe cu Socrate ci cu Sofiștii. Dar Socrate nu a dat doar o dezvoltare considerabilă unei doctrine preexistente, ci a introdus un principiu total nou și o metodă nouă. Socrate abandonează maniera naturalistă de a gândi. După el este imposibil să știi ce este un lucru înainte de a poseda conceptul său. Spre deosebire de primii filosofi, el a făcut să depindă întreaga cunoaștere de o viziune exactă asupra naturii științei. El este cel care înlocuiește dogmatismul anterior și filosofia cucerește domenii până atunci neexplorate. După Hegel, Socrate continuă opera Sofiștilor dar, spune Zeller, aceștia pun capăt vechii filosofii a naturii, fără a crea o filosofie nouă. Ei au distrus credința în posibilitatea cunoașterii obiective a lumii reale cu mijloace naturale, au deturnat gândirea de la studiul naturii, însă n-au pus nimic în locul a ceea ce au distrus. Sofiștii au considerat omul măsură a tuturor lucrurilor, dar prin om ei au înțeles individul cu toată contingența sa, nu omul în genere, universalitatea rațiunii lui. Ei nu au lăsat altă regulă decât subiectivitatea stihinică. Sofiștii pregătesc apariția lui Socrate, dar o perioadă nouă începe atunci când principiul dominant se manifestă în mod conștient.

Periodizarea lui Hegel a fost, în genere, abandonată, dar nu și modul lui de a gândi. Un spirit nu numai că domină o epocă, dar o și creează. Când principiul său a ajuns la epuizare, nu înseamnă doar începerea unei noi perioade din istoria filosofiei, ci a unei noi

---

[1] Eduard Zeller, *op.cit.*, p.129.

epoci istorice. O lume piere şi alta se ridică pe ruinele ei, acesta este sensul profund al periodizării în funcţie de principiul spiritual dominant.

La nivelul întregii filosofii, periodizarea este şi mai semnificativă pentru lupta principiilor spirituale diferite. În viziunea negeliană, Kant reprezintă pentru lumea modernă ceea ce a reprezentat Socrate pentru cea veche: o cotitură decisivă a spiritului lumii. Momentul Kant din istoria filosofiei, aşa cum o concepe Hegel, prezintă un asemenea interes fiindcă idealismul transcendental, ce va fi dezvoltat de Fichte şi Schelling, este cel care inaugurează în lumea modernă filosofia speculativă. „Kant se întoarce înapoi la poziţia lui Socrate, la gândire, dar cu determinarea infinită spre concret, cu regula perfecţiunii"[1]. Aşa cum Socrate întruchipează principiul spiritului antic, Immanuel Kant întruchipează principiul spiritului modern. Pentru moderni, în concepţia lui Hegel, „gândirea este principiul: ceea ce trebuie să fie valabil este valabil numai prin gândire"[2]. Şi totuşi numai în aparenţă are loc o simplă reîntoarcere la principiul socratic al mijlocirii prin gândire, fiindcă obiectivitatea cunoaşterii pe care o pune criticismul este diferită. Principiul socratic este doar un moment al celui modern.

Eduard Zeller îl urmează, ca manieră de a gândi, aproape fidel pe Hegel atunci când vorbeşte despre diferenţa dintre spiritul antic şi cel modern. Pentru Zeller, ca şi pentru Hegel, caracterul distinctiv al culturii antice greceşti rezidă în unitatea indisolubilă dintre spiritual şi natural. „Spiritul este mişcare vie, e procesul care, plecând de la existenţa sa nemijlocită, produce revoluţii ale lumii, ca şi ale indivizilor"[3] Deşi sunt analizate numai din punct de vedere spiritual, „revoluţiile lumii şi ale indivizilor" sunt clar redate de Hegel, uneori în cele mai mici detalii. Istoria filosofiei nu este decât drumul spiritului de la existenţa nemijlocită, sau în sine, la existenţa mijlocită, sau pentru sine, până la suprimarea mijlocirii, sau existenţa spiritului în sine şi pentru sine. Începutul şi sfârşitul acestei triade corespund filosofiei greceşti şi celei moderne, respectiv celei hegeliene.

---

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, vol.II, ed.cit., p.581.
[2] *Ibidem*, p.404.
[3] *Ibidem*, p.217

Urmărim mai întâi, prin intermediul lui Zeller, momentul unității originare a spiritualului cu naturalul. În conștiința filosofică a Greciei cele două domenii erau distincte, însă diferențierea lor era dusă numai până la un anumit punct. „Grecii nu au admis această separare sistematică a spiritului și a naturii, separare care este pregătită de ultimele secole ale lumii vechi, și pe care lumea creștină o va proclama de o manieră absolută"[1]. A înțelege unitatea spiritualului cu naturalul, care s-a manifestat în Grecia antică, fără a lua în considerare și separarea lor este o denaturare. Dar formula unității, spune Zeller, corect înțeleasă permite o delimitare exactă între spiritul antic, cel medieval și cel modern. Anticul se ridica deasupra lumii exterioare, dar nu vedea în natură decât manifestarea unor forțe superioare. Zeii săi erau, înainte de orice, forțe naturale, cu caracter aproape uman. Puterea lor de acțiune era limitată. Un destin nemilos guverna universul. Viața morală era și ea dominată de înclinațiile naturale. După vechii gânditori greci este un nonsens de a spune că omul trebuie să-și considere propria sa natură coruptă și vinovată încă de la origine.

Spre deosebire de morala creștină, la antici forțele naturale sunt considerate prin ele însele ca bune. „Înclinațiile naturale sunt legitime și moralitatea constă – cum a spus Aristotel, situându-se exact în punctul de vedere al grecilor – în a dirija aceste înclinații într-o direcție bună, a le menține într-o măsură potrivită și într-un echilibru convenabil. Virtutea nu este decât dezvoltarea chibzuită a dispozițiilor naturale"[2]. Legea morală supremă era aceea de a urma liber și rațional cursul naturii. Acest punct de vedere nu este un rezultat al reflecției, nu este produs de lupta contra unei doctrine adverse. Cei vechi au lăsat sensibilității toate drepturile, chiar și în doctrinele cele mai abstracte.

Spre deosebire de moderni, anticii trăiau în spiritul lumii lor într-un mod natural. Tradițiile erau autoritatea morală supremă iar viața în cetate și pentru cetate era, în viziunea lor, datoria cea mai înaltă, căreia toate celelalte îi erau subordonate. Valoarea determinațiilor ce rezultă dintr-o convingere personală nu este un principiu general recunoscut decât în perioada de disoluție a spiritului

---

[1] Eduard Zeller, *op.cit.*, p.109.

[2] *Ibidem*, p.111.

grec. Oricât de diferite sunt doctrinele filosofice greceşti, ele poartă pecetea aceluiaşi spirit. Principiile lor sunt mai puţin pure, mai puţin riguroase şi de o generalitate mai restrânsă în comparaţie cu cele moderne. Idealul clasic al anticilor este al unui popor care atinge spiritualul fără a o rupe cu natura. Elementul inteligibil şi cel sensibil sunt intim asociate. Operele de artă, de o frumuseţe simplă şi sobră, reflectă cel mai bine această asociere. Ideea se realizează în fenomen, ca sufletul în corp, astfel că arta greacă n-a produs capodopere decât acolo unde, prin natura subiectului, scopul putea fi în întregime atins în condiţiile care nu veneau în contradicţie cu principiul dominant, unitatea naturalului cu spiritualul. În arhitectură, unde principiul dominant este exprimat fără echivoc, operele Eladei au rămas ca model secolelor care au urmat. Dimpotrivă, constată Zeller, muzica greacă n-a fost atât de izbutită pentru că elementul spiritual era dominant.

Trăsăturile artei greceşti sunt şi ale filosofiei. Căutând soluţii la problemele ridicate, filosoful grec nu se lăsa influenţat radical de opinii străine. Dintru început el se îndreaptă spre lucruri şi acceptă fără revoltă rezultatele la care ajunge fiindcă gândirea nu a fost puternic influenţată de dezvoltarea ştiinţifică anterioară şi nici de doctrinele religioase care s-au constituit mai târziu. Filosofia a putut începe într-un mod natural ridicând probleme noi cu o desăvârşită spontaneitate. Spre deosebire de cea modernă, gândirea greacă la începuturile ei nu a încercat neîncredere faţă de propria sa putere de pătrundere în profunzimile lumii. Dimensiunea critică, în primul ceas al cunoaşterii, a lipsit filosofiei greceşti. Dacă filosofia modernă începe, prin Bacon şi Descartes, cu îndoiala, filosofia greacă îşi face apariţia fără să-şi pună probleme critice. Plină de încredere în veracitatea ei, gândirea se aplică direct lucrurilor. Mai târziu această credinţă a fost zdruncinată de Sofişti, iar Socrate a înţeles necesitatea unei cercetări metodice, însă dimensiunea critică a cunoaşterii nu este accentuată ca în timpurile moderne. Aristotel a descris modul în care ideile provin din experienţă, dar nu a cercetat decât incomplet obiectivitatea cunoaşterii, iar necesitatea de a distinge elementele subiective de cele obiective, care apare la moderni, este aproape complet ignorată. Scepticismul postaristotelic nu a realizat cercetări mult mai profunde de critică a cunoaşterii. Pe tot parcursul ei, conchide

Zeller, filosofia greacă nu a întreprins cercetări de proporții semnificative în domeniul criticii facultăților de cunoaștere.

Viziunea lui Zeller despre spiritul filosofiei greceşti, în opoziție cu cel al filosofiei moderne, este profund hegeliană. Şi pentru Hegel distincția dintre sensibil şi inteligibil este, la cei vechi, lipsită de claritate. Filosofia antică explică deseori fenomenele naturale recurgând la analogii cu viața omului." Spiritul grec – spune Hegel –, ca termen mediu porneşte de la natură, preschimbând-o în opusul ei; în consecință, spiritualitatea nu este încă absolut liberă şi nu rezultă încă deplin din sine însăşi, nu este încă imbold al ei propriu"[1] Unitatea spiritualului cu naturalul – *antichitatea*, diferențierea lor netă, până la totala opoziție – *evul mediu*, revenirea la unitatea inițială, dar spiritul conştientizându-şi determinațiile proprii – *modernitatea* formează triada cea mai cuprinzătoare a istoriei filosofiei, în viziunea lui Hegel. Filosofia speculativă hegeliană nu înseamnă sfârşitul filosofiei ci doar al acestei triade care închide în sine secole de cugetare filosofică. Fiecare triadă, cea în discuție cu atât mai mult, pare o lume definitivă. *Pare* numai, fiindcă triada se dovedeşte a fi moment al unei triade mai dense. De ce nu s-ar întâmpla la fel şi cu această ultimă triadă a istoriei filosofiei? Hegel se situează el însuşi în această încheiere provizorie. Dacă urmăm îndemnul lui Zeller şi-l gândim pe Hegel cu propria lui gândire, trebuie să căutăm în evoluția filosofiei substanța mai vastă, atât cât se întrevede până în prezent, în care istoria hegeliană a filosofiei se integrează.

Începând cu Ionienii, unitatea originară a sensibilului şi inteligibilului se divide puțin câte puțin, dar nu total, atât timp cât ne menținem în cadrul culturii greceşti. Chiar şi pentru Platon, care concepe o lume a Ideilor, opusă celei sensibile, Ideile există asemenea lucrurilor.

În evul mediu spiritul se proclamă străin şi opus naturii. „Filosofia scolastică lasă cu totul neatinsă realitatea, ca pe ceva demn de disprețuit, şi nu are pentru aceasta nici un interes; deoarece rațiunea îşi găsea realizarea sa, îşi găsea existența într-o altă lume, şi nu în lumea aceasta; şi întreaga înaintare a culturii tinde să restabilească credința în această lume. De aceea orice cu-

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, vol.II, p.231.

noaştere şi acţiune care se refereau la interesul faţă de lumea aceasta au fost, în linii generale, înlăturate. Cunoştinţele care proveneau din interesul pentru ceea ce se vede, se aude etc., considerarea senină a realităţii comune, preocuparea de ea nu-şi avea nici un loc; şi tot astfel nici ştiinţele care caută să cunoască o sferă determinată a realităţii recurgând la procedee proprii şi furnizează materialul filosofiei reale; nici artele care conferă ideii o existenţă sensibilă"[1]

Filosofia modernă are ca principiu general, după Hegel, restabilirea unităţii dintre fiinţă şi gândire, fără a pierde conştiinţa clară a diferenţei spiritului de ceea ce i se opune. Asimilarea conceptuală a obiectelor ia locul obiectelor în sine, tendinţă ce se poate urmări pe tot parcursul epocii moderne. „Aşadar, *principiul filosofiei moderne* nu este gândirea naivă, ci ea are în faţa sa opoziţia dintre gândire şi natură. Spiritul şi natura, gândirea şi fiinţa sunt cele două laturi infinite ale ideii. Aceasta poate ieşi cu adevărat în evidenţă numai când laturile ei sunt sesizate pentru sine, în abstracţia şi totalitatea lor. Platon le-a conceput ca legătură a ceea ce limitează şi ceea ce este infinit, unu şi multiplu, simplu şi altul, dar nu ca gândire şi fiinţă. Acestea nu sunt naive, adică sunt sesizate cu conştiinţa opoziţiei lor; această opoziţie trebuie depăşită cu gândirea şi aceasta înseamnă să fie înţeleasă unitatea lor"[2]

Opoziţia cea mai acută cu care se confruntă filosofia modernă este, după Hegel, aceea dintre Dumnezeu şi fiinţă, din care rezultă opoziţia dintre bine şi rău, libertate şi necesitate, suflet şi corp. Sistemele filosofice moderne nu sunt decât modalităţi de realizare a unui acord absolut între factori eterogeni. Răul din lume era în contradicţie cu bunătatea şi atotputernicia lui Dumnezeu, la fel cum libertatea omului era incompatibilă cu providenţa divină. Ca principiu, concilierea opuşilor are forma raportului dintre cunoaştere şi conţinut. *Când obiectivitatea cunoaşterii devine obiectul principal al cugetării, filosofia modernă dobândeşte cu adevărat conştiinţă de sine.*

Immanuel Kant este cel ce exprimă în modul cel mai clar acest principiu, acest fapt stabilindu-i şi locul său în istoria filosofiei con-

---

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, vol.II, p.257
[2] *Ibidem*, p.355.

ceptă de Hegel ca istorie şi filosofie a spiritului. Anunţarea concilierii opoziţiilor fusese făcută într-o formă lipsită de claritate de teosoful german Jacob Böhme, din perspectivă mistică, şi de Bacon din perspectiva experienţei. Concilierea propriu zis metafizică începe, după Hegel, cu Descartes şi capătă deplină conştiinţă de sine în idealismul transcendental kantian. „Concilierea ajunge unicul principiu şi interes. Ca principiu, concilierea are forma raportului dintre cunoaştere şi conţinut. Cum este şi cum poate fi gândirea identică cu ceea ce este obiectiv? Interiorul acestei metafizici, ceea ce se află la baza ei, este scos în evidenţă pentru sine şi devine obiect de cercetare. Aici aparţin filosofia kantiană şi filosofia mai nouă"[1]

Figurile reprezentative ale filosofiei „mai noi", în afară de Kant, mai sunt Fichte, Schelling şi, evident, Hegel. Aşadar, la un capăt al acestei grandioase mişcări filosofice se află Kant, cu criticismul său, la celălalt Hegel, cu filosofia speculativă. Urmează să analizăm câteva aspecte ale filosofiei kantiene din perspectiva neîmplinirii fiindcă, în mare parte, filosofia hegeliană îşi asumă consecinţele dezvoltării totale a ideilor speculative din cuprinsul idealismului transcendental.

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, vol.II, ed.cit., p.359.

VII. Ontologia tradiţională şi ştiinţa modernă – origini ale idealismului transcendental

Măreţia unei construcţii filosofice este pregnant pusă în evidenţă prin distrugerea eşafodajului, atunci când acesta devine inutil. Idealismul transcendental kantian, sistem de o estetică ce stârneşte admiraţie şi aduce pacea spiritului prin simetriile sale aparente, reprezintă, după spusele întemeietorului său, o revoluţie similară celei copernicane, dar aspectul continuităţii cu tradiţiile cugetării filosofice nu poate fi ignorat fără funeste consecinţe. La confluenţa a două mari curente de gândire se situează idealismul transcendental şi, implicit, întregul idealism german: ontologia tradiţională şi ştiinţa modernă.

Este meritul neokantienilor de a fi arătat importanţa ştiinţelor, mai cu seamă a fizicii moderne, în criticism, dar ştiinţa considerată ca un fapt. „Nimic nu este mai caracteristic manierei de a gândi a lui Kant decât opţiunea sa conştientă în favoarea faptului"[1]. *Critica raţiunii pure şi Critica raţiunii practice* se bazează pe recunoaşterea unui fapt ireductibil, primar. Acest mod de a gândi nu trebuie confundat cu cel al raţionaliştilor moderni care plecau de la ideile clare şi distincte. Cugetarea sistematică ar fi fost de neconceput, dacă faptul primar n-ar fi fost recunoscut ca atare, ca punctul arhimedic al universului ei.

Critica raţiunii pure este nu numai o epistemologie şi o teorie a experienţei, aşa cum o vede H.Cohen în *Kants Theorie der Er-*

[1] Eric Weil, *Problèmes kantiens*, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, 1963, p.57.

fahrung, ci şi o ontologie strâns legată de cea tradiţională. Dacă în epistemologie distanţa lui Kant faţă de tradiţie este maximă, în ontologie, contrar aparenţelor, ea este minimă. Acest fapt iese în evidenţă în special în *Estetica transcendentală*. Ontologia tradiţională, prin *Estetică*, se răsfrânge asupra întregului idealism transcendental, asupra întregului idealism german de la Kant la Hegel.

Este bine ştiut că dacă Immanuel Kant ar fi murit înainte de 57 de ani n-ar fi existat criticismul. Formarea ideii critice este o problemă îndelung studiată de istoricii filosofiei kantiene. Kuno Fischer a arătat că, spre a-l înţelege pe Kant şi spre a înţelege perspectivele pe care el le deschide, trebuie urmărită evoluţia gândirii sale care a străbătut principalele poziţii ale filosofiei moderne. Autorul criticismului a fost mai întâi adeptul raţionalismului dogmatic, apoi al empirismului sceptic şi a sfârşit prin a elabora o concepţie de sinteză între cele două orientări. Alţi autori, de pildă Alois Riehl, consideră că Immanuel Kant nu s-a situat niciodată în orizontul scepticismului empirist fiindcă n-a pus la îndoială valabilitatea principiului cauzalităţii.

Un veritabil act de creaţie, cum este criticismul, în geneza sa, trebuie să fi părut misterios chiar şi pentru creatorul însuşi. Evoluţia ideii critice poate fi cercetată cu destulă precizie, dar naşterea în sine a fost ca o iluminare. Tocmai despre lumină vorbeşte Kant când îşi fixează momentul de maximă creaţie din viaţa sa, scriind că anul '69 i-a adus o mare lumină. Anul 1769 este cel în care a elaborat celebra *Disertaţie* pe care o va susţine în 1770. Deşi *Critica raţiunii pure*, apărută pentru prima dată în 1781, a fost redactată în câteva luni, ea este rezultatul, spune Kant, a 12 ani de meditaţie intensă. Printr-un elementar calcul matematic s-a stabilit cu precizie anul de hotar din viaţa şi din gândirea lui Kant. Este semnificativ că la moartea sa nu s-a găsit în biblioteca proprie nici o lucrare scrisă în perioada precritică. El însuşi aprecia că diferenţa dintre scrierile precritice şi cele critice este atât de mare încât primele au pierdut orice valoare.

„Această carte a redus la zero scrierile mele metafizice anterioare" scria Kant despre *Critica raţiunii pure*. Schiţând planul unei reeditări a operelor sale complete, el voia să se înceapă cu lucrarea „*Despre forma şi principiile lumii sensibile şi ale celei inteli-*

gibile". El ştia prea bine că o nouă lume a gândirii se născuse prin criticism şi el, creatorul acesteia, era chemat să o comunice. Scrierile precritice reflectă interes pentru ştiinţe, mai ales pentru ştiinţele naturii, şi constituie o bază pentru edificarea ulterioară a idealismului transcendental. Tradiţia ontologică, ce va fi prezentă în criticism, nu lipseşte nici în perioada de început a cugetării kantiene. Kant a fost familiarizat cu ontologia tradiţională încă de timpuriu prin intermediul lui Leibniz şi Wolff dar, spre deosebire de predecesori, la el certitudinea apodictică a cunoaşterii capătă o importanţă capitală.

Disertaţia din 1770, intitulată *Despre forma şi principiile lumii sensibile şi ale celei inteligibile*, este considerată opera ce marchează începutul criticismului kantian. Unele idei din această lucrare vor fi reluate aproape în aceeaşi formă în *Estetica transcendentală*. Dacă problema metafizicii ca ştiinţă, care apare încă în *Disertaţie*, era, în mod cert, una a epocii în care a trăit Kant, idealitatea spaţiului şi timpului, ca premisă necesară a răspunsului kantian, era tot o soluţie a acelui timp? E.Cassirer consideră că teoria idealităţii spaţiului şi timpului, de asemenea, nu trebuia inventată fiindcă era de largă circulaţie, formând împreună cu opoziţia dintre Newton şi Leibniz una din problemele de care se ocupă întreg veacul al XVIII-lea. Secolul acesta s-a trudit, împotriva lui Descartes, care făcuse din întindere un atribut al materiei, să spiritualizeze spaţiul pentru ca să nu se mai opună, ci să ducă în mod direct la existenţa lui Dumnezeu. Spiritualizarea spaţiului trimitea în mod necesar la idealizarea lui. E.Cassirer afirmă că materialul filosofiei critice este pregătit de cugetarea filosofică anterioară iar criticismul este rezultatul unei evoluţii metafizice care avea un sens precis.

În *Disertaţia* inaugurală întâlnim patru idei ce vor fi achiziţii definitive ale criticismului. Mai întâi deosebirea radicală dintre lumea sensibilă şi cea inteligibilă, după un criteriu foarte strict ce nu se întâlneşte la contemporanii săi, şi nici la predecesori, apoi folosirea logică a intelectului şi folosirea lui reală, care nu înseamnă altceva decât, cum se va vedea, transcendentală, idealitatea spaţiului şi timpului şi elaborarea unei noi metode.

Să urmărim mai întâi distincţia dintre sensibil şi inteligibil. Kant sesizează între cei doi termeni o deosebire de esenţă, nu de grad, cum este considerată în raţionalismul dogmatic sau empi-

rismul dogmatic. Are loc, în această privinţă, o reîntoarcere la Platon şi spiritul platonician va fi prezent în toată filosofia transcendentală. În ordinea facultăţilor de cunoaştere dichotomia platoniciană se manifestă ca netă diferenţiere între sensibilitate şi intelect. Prima este receptivă, al doilea se caracterizează prin spontaneitate. Un intelect intuitiv nu poate fi decât divin, adică cel creator în adevăratul sens al cuvântului. Intelectul uman nu este intuitiv, ci discursiv. El nu creează lumea, aceasta fiindu-i dată prin sensibilitate, şi din această cauză i se refuză dintru început cunoaşterea absolută. Kant, spre deosebire de predecesori, nu procedează dogmatic, ci critic. El analizează facultăţile de cunoaştere, principiile şi limitele acestora. Deşi nu este intuitiv, intelectul uman creează şi el lumea, altfel n-ar putea-o cunoaşte a priori, dar ceea ce edifică el nu este lumea în sine ci doar fenomenul ei. Idealismul transcendental e consecinţa unui realism metafizic, uneori subînţeles, alteori explicit.

Cu privire la raportul dintre sensibil şi inteligibil, noutatea adusă de *Disertaţie* constă în „forma sensibilă" ca intuiţie clară, distinctă şi necesară. Acest concept trebuie să fi apărut scandalos pentru raţionalismul dogmatic în care numai formele raţionale şi relaţiile dintre ele puteau fi necesare. Pentru raţionalismul modern, calchiat pe logica tradiţională, era de neconceput sensibilul altfel decât contingent. Ideea de „formă sensibilă" necesară va avea consecinţe majore în întreg criticismul.

Distincţia dintre sensibil şi inteligibil, respectiv cea dintre fenomen şi noumen, se regăseşte şi-n *Critica raţiunii pure*, numai că în *Disertaţie* Kant mai consideră noumenul accesibil cunoaşterii omeneşti. Anumite cunoştinţe deşi par inteligibile, fiindcă intelectul le supune principiilor sale, sunt totuşi sensibile. „De aici reiese că cele mai generale legi empirice nu sunt mai puţin sensibile"[1]. *Disertaţia* inaugurală insistă asupra faptului că un concept al intelectului este abstract în sensul că face abstracţie de tot ce este senzitiv, nu pentru că e abstras din lucrurile sensibile. „Iată de ce e mai înţelept să numeşti cele intelectuale *idei pure*, iar conceptele care nu sunt date decât pe căi empirice, *abstracte*"[2].

---

[1] Immanuel Kant, *Despre forma şi principiile lumii sensibile şi ale celei inteligibile*, Bucureşti, Editura Bucovina, 1936, p.86.

[2] *Ibidem*, p.87.

Aşadar, între reprezentările sensibile şi cele raţionale, nu e o diferenţă de grad, ci una de natură. Primele nu sunt o cunoaştere mai confuză, iar celelalte, ale intelectului, nu sunt o cunoaştere mai clară fiindcă sunt numeroase situaţiile când conceptele intelectului sunt mai confuze decât cele empirice. „Oricare dintre cunoştinţe nu păstrează însă mai puţin semnul originii ei, aşa încât cele dintâi, deşi distincte într-o cât mai mare măsură, se numesc, din pricina originii lor, sensibile, iar celelalte, deşi confuze, rămân intelectuale – aşa cum sunt, de pildă, conceptele morale, cunoscute nu prin experienţă ci prin intelectul pur însuşi"[1].

În *Disertaţie*, Kant nu-şi ascunde îngrijorarea faţă de înlăturarea de către renumitul Wolff a fecundei distincţii platoniciene dintre fenomen şi noumen. Ea se regăseşte şi în opera lui Christian Wolff, dar redusă la o simplă distincţie logică. Consecinţele filosofice pot fi dintre cele mai grave fiindcă cei ce trudesc întru sophia sunt îndepărtaţi de la marile probleme metafizice şi îndreptaţi către analize logice „adesea prea mărunte".

De ce atâta trudă pentru descoperirea formelor şi principiilor lumii sensibile şi ale celei inteligibile? De ce atâta grijă pentru distingerea unui concept pur de unul empiric? Scopul urmărit este delimitarea riguroasă a intelectului pur, sau, cum se va numi mai târziu, raţiunea pură. În *Disertaţie* încă nu se face distincţia între facultăţile superioare de cunoaştere. Cu toate acestea ideea intelectului pur e de mare valoare metafizică. Filosofia, în viziunea kantiană din 1769, care cuprinde primele principii ale întrebuinţării intelectului pur este metafizica. Conceptele fundamentale ale acesteia, prin însăşi natura lor, nu pot proveni din experienţă, ci numai din inteleCtul pur.

O altă idee de mare perspectivă, fundamentală pentru edificarea logicii transcendentale, este dubla folosire a intelectului, logică şi reală. Primul mod e studiat de logica tradiţională şi se caracterizează prin respectarea cunoscutelor principii logice. Dar pentru ca intelectul să poată ierarhiza conceptele, să poată întreprinde asupra lor operaţii logice, ele trebuie să provină de undeva, să fie date de întrebuinţarea sa reală. În *Disertaţie* nu e prea clară deosebirea dintre cele două moduri de folosire a intelectului, dar

[1] Immanuel Kant, *op.cit.*, p.88.

când se vorbeşte de întrebuinţarea sa reală este evidentă necesitatea unei alte logici decât cea formală. „Această întrebuinţare logică – precizează Kant – e comună tuturor ştiinţelor, cea reală, însă, nu"[1].

Formele sensibilităţii care ordonează multiplul intuiţiei sunt spaţiul şi timpul. După cum observă C.Noica, ridicarea sensibilităţii la rangul de posesoare a unor forme necesare se face cu preţul transformării ei, în sensul idealizării prin spaţiu şi timp. Argumentele aduse de Kant, vor fi reluate aproape întocmai în *Estetica transcendentală*. De pildă, ideea de timp nu provine din experienţă, ci face posibilă experienţa. „Ideea de timp este, prin urmare, o intuiţie şi, fiindcă e concepută înainte de orice senzaţie, ca o condiţie a raporturilor vădite în planul sensibil, nu e o intuiţie sensibilă, ci una pură"[2]. Aşadar întâiul principiu formal al lumii sensibile este timpul. Argumente similare celui de mai sus sunt aduse pentru susţinerea idealităţii spaţiului, cel de-al doilea principiu formal al lumii sensibile. Acesta, de asemenea, nu e ceva obiectiv, real, nici substanţă, nici accident, nici măcar relaţie. El este ideal, izvorând din natura facultăţilor noastre de cunoaştere printr-o lege statornică şi universală, ca o schemă de coordonare a senzaţiilor.

Dacă nu au realitate în sine, şi nu sunt nici concepte, spaţiul şi timpul nu sunt simple iluzii. Vechea opoziţie dintre sensibil şi inteligibil, prin Kant, revine în filosofia modernă. Autorul *Disertaţiei* urmează mai întâi calea ontologiei tradiţionale, fiind convins că gândirea omenească poate cuprinde existenţa însăşi. Conceptul, pentru Kant, în 1770, era încă în măsură să atingă lucrul în sine. Aşa cum formele intuiţiei sensibile sunt în directă relaţie cu lumea experienţei, conceptele redau adecvat lumea inteligibilă. Cele două lumi, *mundus sensibilis* şi *mundus intelligibilis*, radical diferite una faţă de alta, erau considerate a fi cognoscibile într-o manieră absolută.

O altă problemă critică, ce-şi are originea în *Disertaţie*, este cea a metodei. În Secţiunea a V-a, Kant este preocupat de reformarea metafizicii prin descoperirea unei metode filosofice noi.

---

[1] Immanuel Kant, *op.cit.*, p.86.
[2] *Ibidem*, p.94.

Greşeala metodică a filosofiei tradiţionale este, consideră Kant, amestecul dintre sensibil şi inteligibil. Deseori se întâlneşte un subiect al lumii sensibile cu un predicat ce desemnează elemente ale celei inteligibile, şi invers. Era eronată calea determinării sferei inteligibilului prin elemente luate din cealaltă sferă. Metoda preconizată vizează stricta delimitare a principiilor lumii sensibile de cele ale raţiunii pure, spre a se evita amestecul lor. Numai intelectul pur poate năzui spre suprasensibil şi deci metafizica sau va fi una a raţiunii pure, sau nu va fi deloc. Idealul rămâne, în acest sens, intelectul intuitiv, creator de lume, dar abia *Critica raţiunii pure* va pune în evidenţă conflictul ideilor transcendentale şi iluziile privind cunoaşterea metafizică. *Disertaţia* se încheie cu o referire la viitoarea metodă transcendentală. Fundamentele ei au fost puse dar dacă „ar fi înfăţişată cândva cum se cuvine, printr-o cercetare mai îngrijită, ar alcătui o ştiinţă propedeutică, de folos nemăsurat tuturor celor care ar avea de gând să pătrundă în inima metafizicii"[1].

Ideea criticii raţiunii pure se născuse în *Disertaţie*, şi o dată cu ea se născuse şi ideea logicii transcendentale, care-i va sugera lui Hegel logica speculativă, prin folosirea transcendentală a intelectului. Cu toate acestea opera de bază a criticismului va fi terminată mult mai târziu. „Unul din primele lucruri pe care-l află cercetătorul lui Kant este că opera sa capitală se naşte dintr-o lungă tăcere"[2]. Între *Critica raţiunii pure* şi *Disertaţie* sunt 11 ani în care Kant n-a scris decât puţine articole, fără însemnătate filosofică.

De la Kant s-a impus clasificarea sistemelor filosofice în dogmatice şi sceptice. Dogmatismul poate fi raţionalist sau empirist. El exprimă opţiunea nemotivată pentru raţiune sau pentru experienţă, pe temeiul convingerii că între acestea nu e decât o deosebire de grad. Pentru raţionalismul dogmatic, experienţa e numai o raţiune obscură, iar pentru empirismul dogmatic raţiunea e un fel de experienţă abstractă. Scepticismul constată în mod just deosebirea dintre experienţă şi raţiune, dar le respinge pe amândouă. Criticismul este mai apropiat scepticismului, acesta fiind şi

---

[1] Immanuel Kant, *op.cit.*, p.121.

[2] C.Noica, *Schiţă pentru o introducere în studiul criticismului*, Bucureşti, Editura Bucovina, 1936, p.5.

motivul pentru care David Hume a avut o aşa de mare influenţă asupra lui Kant. El accentuează diferenţa dintre cele două niveluri ale cunoaşterii, dar cercetează posibilitatea integrării lor în una şi aceeaşi conştiinţă. „Kant a găsit în conştiinţa însăşi principiul acordului dintre sensibilitate şi intelect, ceea ce Descartes crezuse că trebuie căutat în divinitate"[1].

Cum sunt posibile judecăţile sintetice a priori? este o întrebare care străbate întreaga filosofie transcendentală. Metafizicile care au admis principii a priori le-au considerat analitice. Dimpotrivă, David Hume, care a conceput principiul fundamental al cunoaşterii ştiinţifice, cauzalitatea, sintetic l-a considerat şi a posteriori. Kant îşi va pune problema sintezei a priori care pare stranie raportată la metafizica tradiţională. Ea presupune în mod necesar o intuiţie, pentru că e sinteză, dar fiindcă e a priori intuiţia trebuie să fie pură, în sensul dat acestui termen în *Disertaţie*. În viziunea criticistă, matematica nu utilizează numai concepte generale, ci şi intuiţii. Dogmatismul raţionalist a avut asupra acestei probleme o teorie precisă, judecăţile matematice nu sunt altceva decât aplicaţii particulare ale logicii generale. Deşi ideea e prezentă şi la Leibniz, Kant nu se putea mulţumi cu această explicaţie necritică. Raţionamentul modern a conceput corect caracterul a priori al matematicii, dar nu şi pe cel intuitiv.

Când Immanuel Kant arăta că pentru raţionalişti distincţia dintre sensibil şi inteligibil se reduce la cea dintre ideile clare şi cele confuze, trimiterea era făcută la Descartes. Dar şi Leibniz, fidel principiului continuităţii îl aplică şi asupra raportului pomenit. Pentru empirişti, inteligibilul era o degradare a sensibilului, în sensul unei aproximări printr-o anumită pierdere, de multe ori esenţială. Spectacolul ce i se oferă lui Kant este cel al unor concepţii opuse care nu se pot îmbogăţi cu elemente împrumutate de la adversar fără a se renega. Soluţia este sinteticul a priori. Studiul acestui corp de cunoştinţe presupune mai întâi o ştiinţă care să separe facultăţile de cunoaştere după principii şi domenii de aplicare. O asemenea disciplină ar fi propedeutica tuturor metafizicilor. Autorul consideră *Critica* în întregime o propedeutică, de aceea o şi numeşte un tratat despre metodă. Se va întâmpla însă că o criti-

[1] Émile Boutroux, *La philosophie de Kant*, Paris, J.Vrin, 1926, p.37.

că ce premerge edificarea metafizicii va sfârşi prin a fi ea însăşi o metafizică.

Estetica transcendentală, deşi redusă ca întindere, reprezintă după Kuno Fischer „Meisterstück", capodopera gândirii kantiene. Ea este partea decisivă a *Criticii raţiunii pure*, este cea care atât ca metodă, cât şi ca rezultat, determină tot restul criticismului. Ea afirmă dintru început rolul intuiţiei în cunoaştere. Dar intuiţia nu se produce decât dacă este dat obiectul. Pentru om, altă posibilitate, respectiv creaţia absolută a obiectului, nu există. Capacitatea de a primi reprezentări prin felul cum suntem afectaţi de obiecte se numeşte sensibilitate. Astfel definită, sensibilitatea devine obiectul *Esteticii transcendentale*, estetică înţeleasă ca teorie a sensibilităţii.

Nu trebuie confundată experienţa cu sensibilitatea, prima fiind mult mai largă. Prin intermediul sensibilităţii sunt date obiecte ce sunt gândite de intelect prin concepte. Orice gândire, pentru a fi o cunoaştere trebuie să se raporteze în mod necesar, imediat sau mediat, la intuiţii. Efectul unui obiect asupra sensibilităţii este senzaţia, iar intuiţia ce se raportează la obiect cu ajutorul senzaţiei este intuiţie empirică. Obiectul nedeterminat al unei intuiţii empirice este fenomenul. Kant manifestă o deosebită preocupare pentru claritatea logică prin definirea exactă a fiecărui termen care intră în scena filosofiei transcendentale. Încă din primele pagini ale *Esteticii* sunt definite cu precizie intuiţia pură, intuiţia sensibilă, senzaţia, sensibilitatea, materia, forma, fenomenul, estetica transcendentală, logica transcendentală. Dintre toţi aceşti termeni cel mai puţin explicitat este fenomenul. Că acest concept provine de la Platon este neîndoielnic, dar Kant îl întrebuinţează într-un sens propriu, definit provizoriu în *Estetica transcendentală*. O rămânere a cititorului la acest provizorat semantic înseamnă o blocare a înţelegerii *Criticii raţiunii pure*, fiindcă fenomenul nu e constituit numai din senzaţiile ordonate primordial prin spaţiu şi timp, ci presupune o ordine superioară ce se va dezvălui abia în *Analitica transcendentală*. „Numesc *materia* fenomenului ceea ce corespunde, în fenomen, senzaţiei, iar *forma* lui ceea ce face ca diversul fenomenului să poată fi ordonat în anumite raporturi"[1] Chiar

[1] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, trad.rom. Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969, p.65.

dacă materia fenomenelor este dată a posteriori, ceea ce le ordonează, forma lor în genere, nu poate fi de acelaşi ordin cu materia, cu senzaţiile, aşadar nu poate fi decât a priori. Pure sunt acele elemente care nu au nimic comun cu senzaţia. Deci forma pură a intuiţiei sensibile se găseşte a priori în sensibilitate şi se numeşte intuiţie pură. Înlăturând dintr-un concept, cum ar fi cel de corp, ceea ce pune intelectul în el şi ceea ce pune sensibilitatea prin senzaţie, mai rămâne, totuşi ceva: forma pură a sensibilităţii. *Estetica transcendentală* studiază cu precădere aceste forme pure, a priori, ale sensibilităţii. Rezultatul cercetării din *Estetică* este descoperirea spaţiului şi timpului ca intuiţii pure ale facultăţii receptive.

Atât spaţiul cât şi timpul sunt expuse mai întâi metafizic, apoi transcendental. Expunerea metafizică înseamnă prezentarea conceptului numai ca ceea ce este el a priori. Deci are loc o izolare completă a sa de toate elementele empirice, dar şi de cele raţionale. Din această primă expunere rezultă că spaţiul şi timpul nu sunt noţiuni abstracte, ci intuiţii pure, independente nu de o experienţă anume, ci de orice experienţă posibilă. Ele sunt astfel necesare şi universale. Apriorismul lor este potrivnic caracterului empiric, susţinut de empirişti, iar intuitivitatea se opune raţionalităţii, susţinută de raţionalişti, după cum rezultă şi din cele patru dovezi aduse, două pledând pentru apriorism, două pentru caracterul intuitiv. Spaţiul şi timpul nu sunt scoase din experienţă, ci aceasta le presupune. Simultaneitatea presupune spaţiul, succesiunea, timpul. De asemenea cele două intuiţii a priori pot fi reprezentate fără obiecte, dar este imposibilă conceperea unui singur lucru sustras spaţio-temporalităţii. Deşi sunt a priori, sunt şi intuiţii fiindcă sunt unice şi infinite. Dacă spaţiul şi timpul ar fi concepte, din ele nu ar putea rezulta nimic necesar decât în mod analitic. În expunerea metafizică a timpului, apare un argument în plus, sunt, în total, cinci, dar el se dovedeşte a fi unul transcendental.

După expunerea metafizică, *Estetica* ar părea încheiată. Dacă rămânem în orizontul metafizicii tradiţionale, cercetarea kantiană pare completă. Dar pentru că e *transcendentală*, *Estetica* trebuie continuată cu o analiză transcendentală a conceptelor expuse mai întâi metafizic. „Prin *expunere transcendentală* înţeleg explicarea unui concept considerat ca principiu din care se poate con-

cepe posibilitatea altor cunoştinţe sintetice a priori"[1]. Prin urmare, se ridică problema raportului cunoaşterii cu propria noastră facultate de cunoaştere. Geometria este o ştiinţă care determină sintetic, şi totuşi a priori, proprietăţile spaţiului. Acest lucru este posibil numai dacă el este originar intuiţie pură a priori, căci „dintr-un simplu concept nu se pot scoate judecăţi care să depăşească conceptul, ceea ce se întâmplă totuşi în geometrie"[2]. Explicaţia kantiană poate face conceptibilă posibilitatea geometriei ca o cunoaştere sintetică a priori.

Dacă *estetica transcendentală* nu e privită ca o propedeutică a *Logicii transcendentale*, este simplu de a considera lumea „ca reprezentare", cum va face Schopenhauer. Deşi teoria critică a sensibilităţii pare paradoxală, ea este în măsură să înlăture paradoxurile ce survin dacă se admite că spaţiul şi timpul au realitate în sine sau sunt concepte provenite din experienţă. În nici unul din aceste cazuri nu se poate explica o cunoaştere sintetică a unei lumi din afara spiritului. Ele nu se aplică lucrurilor în sine, dar au valabilitate în lumea fenomenală, unde sunt obiective.

Greşit se înţelege adesea fenomenul numai ca iluzie, dar Kant însuşi simte nevoia să-şi recunoască vina pentru o asemenea interpretare. Fenomenul este un lucru real, el nu este himeric. El este obiectiv, dar obiectivitatea fenomenală se va dezvălui abia în *Analitica transcendentală*. Numai dincolo de experienţa posibilă începe iluzia, aşa cum va demonstra *Dialectica transcendentală*. Spaţiul şi timpul sunt ideale, dar e vorba de o idealitate transcendentală, nu empirică. Empiric, ele sunt reale, dar realismul, pentru subiect, presupune în mod necesar idealismul transcendental. Dimpotrivă, realismul transcendental presupune idealismul empiric. Bruno Bauch precizează că a priori nu este identic cu transcendental ci numai demonstrarea posibilităţii cunoaşterii a priori este transcendentală. „Transcendentală este numai cunoaşterea asupra cunoaşterii a priori. Numai conştiinţa faptului că posedăm cunoştinţe care nu au o origine empirică, dar acestea se raportează totuşi la obiectele experienţei, poate fi numită transcendentală, deci nu aprioricul ca atare"[3].

---

[1] Immanuel Kant, *op.cit.*, p.70.
[2] *Ibidem.*
[3] Bruno Bauch, *Immanuel Kant*, Berlin, Walter de Gruyter, 1923, p.130.

De ce există numai două intuiții pure a priori? Pentru că așa este structurată subiectivitatea care va deveni ea însăși creatoare de obiectivitate. Principala acuză pe care o aduce Hegel *Esteticii transcendentale* este incompletitudinea. Kant, când pune în evidență formele a priori ale sensibilității, procedează descriptiv. Rezultatul ei nu poartă pecetea necesității raționale, dimpotrivă, stă sub semnul contingenței. „Ne este imposibil să judecăm despre intuițiile pe care le pot avea alte ființe gânditoare și să știm dacă ele sunt legate de aceleași condiții care limitează intuiția noastră și care sunt pentru noi universal valabile"[1]

Sunt spațiul și timpul subiective, dacă sunt ideale? Răspunsul lui Kant este categoric negativ. „Noi afirmăm deci *realitatea empirică* a spațiului cu privire la orice experiență externă posibilă și în același timp *idealitatea* lui *transcendentă*, cu alte cuvinte, că ele nu sunt nimic de îndată ce eliminăm condiția posibilității oricărei experiențe și-l considerăm ca ceva care se află la baza lucrurilor în sine"[2]. Subiective sunt numai senzațiile, fiindcă numai ele aparțin subiectului empiric. Intuițiile pure sunt ale subiectului transcendental. Acesta este cel mai important concept pentru înțelegerea filosofiei critice.

Rezultatul *Esteticii* este cel mai clar argument că aceasta este o bază pentru logica transcendentală. „Avem acum una din datele necesare pentru soluționarea problemei generale a filosofiei transcendentale: cum sunt posibile judecățile sintetice a priori?, anume prin intuiții pure a priori, spațiul și timpul"[3]

A considera lumea experienței problematică, sau o iluzie, este, pentru Kant, un scandal al filosofiei. Lumea empirică este o aparență dar nu o iluzie, iar spațiul și timpul sunt realități empirice tocmai pentru că sunt idealități transcendentale. Materia senzațiilor este, într-adevăr, subiectivă, în sensul că este imposibil de a verifica dacă ea este identică tuturor subiecților. Ea poate să prezinte modificări imperceptibile de la un individ la altul; dar spațiul și timpul, deși sunt idealități, intuiții ale sensibilității, sunt identice pentru fiecare individ și acest lucru se poate verifica. În primul caz se

[1] Immanuel Kant, *op.cit.*, p.72.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*, p.89.

poate descoperi, pe plan psihologic, *subiectivitatea* şi iluzia, în al doilea caz, se descoperă aparenţa transcendentală, prin reflecţia critică, şi *obiectivitatea*.

În *Estetica transcendentală* întrebarea primă nu este cum se realizează cunoaşterea spaţiului şi timpului, ci, direct, ce sunt acestea. Problema care se ridică mai întâi este, deci, una ontologică, nu epistemologică. Mai mult chiar, ea se situează în continuitatea firească a ontologiei tradiţionale. „Ce sunt spaţiul şi timpul? Sunt existenţe reale? Sunt ele numai determinări sau chiar raporturi ale lucrurilor, dar totuşi astfel de raporturi încât ar aparţine lucrurilor, chiar când acestea nu ar fi intuite? Sau sunt astfel de raporturi care ţin numai de forma intuiţiei şi, prin urmare, de constituţia subiectivă a simţirii noastre, fără de care aceste predicate nu ar putea fi atribuite niciunui lucru?"[1]

Se poate lesne constata că problemele ontologice stau la începutul criticismului kantian. Raportul dintre idealismul transcendental, conturat în *Estetică*, şi ontologia tradiţională e uşor de urmărit, fie şi numai prin textul mai sus citat. Immanuel Kant are în vedere patru posibilităţi de a fi ale spaţiului şi timpului: 1) realităţi independente, substanţe, 2) accidente, 3) relaţii în sine, obiective, 4) relaţii pentru subiect, subiective. Aceste patru posibilităţi, care fixează cadrul răspunsului kantian, sunt cele ale ontologiei tradiţionale. Cercetarea manuscriselor a dus la concluzia că în cazul primei teze ontologice din *Estetica transcendentală*, conform căreia spaţiul şi timpul sunt sub-stanţe, Kant l-a avut în vedere pe Epicur[2]. Îndeosebi în atomism, substanţializarea spaţiului şi timpului este pregnant afirmată, dar ea apare şi la Platon. Cu Zenon, o noutate radicală intervine în ontologie: posibilitatea spaţiului de a fi de alt ordin decât lucrurile spaţiale. El nu ar putea fi o substanţă, fiindcă ar fi el însuşi ceva spaţial. Substanţializarea spaţiului duce la consecinţe absurde şi, prin urmare, trebuie abandonată şi găsită altă cale. În mod necesar spaţiul este de altă natură decât substanţială. Argumentului lui Zenon i se adaugă unul nou, de origine creştină, de către Leibniz, cel care va exercita

---

[1] Immanuel Kant, *op.cit.*, p.67

[2] Gottfried Martin, *Science moderne et ontologie traditionelle chez Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, p.18.

o enormă influenţă asupra lui Kant. Dacă spaţiul şi timpul ar fi substanţe, ele, infinite şi eterne, ar fi asemenea lui Dumnezeu, i-ar contrazice unicitatea, ceea ce ar fi, şi pe această cale, absurd. „Spaţiul nu este locul tuturor lucrurilor, căci el nu este locul lui Dumnezeu, altfel am avea un lucru coetern lui Dumnezeu şi independet de el, ba chiar un lucru de care ar depinde, dacă ar avea nevoie de el"[1].

Argumentul, de inspiraţie teologică, al lui Leibniz, are o rezonanţă particulară în conştiinţa lui Newton. Din raţiuni ştiinţifice el admite realitatea absolută a spaţiului, dar conceput nu ca substanţă, ci ca accident. Spaţiul şi timpul sunt eterne şi infinite, dar numai ca accidente ale unei subtanţe ea însăşi eternă şi infinită. Formularea nu aparţine explicit lui Newton, ci lui Samuel Clarke, atunci când defineşte spaţiul şi timpul ca proprietăţi ale divinităţii. Reputatul teolog al curţii engleze, în celebrele replici date lui Leibniz, nu e decât un simplu purtător de cuvânt al lui Newton. Se ştie că în arhiva fizicianului englez s-au găsit ciornele replicilor lui Clarke. Corespondenţa, indirectă, dintre Newton şi Leibniz a avut o mare influenţă asupra cugetării filosofice din secolul al XVIII-lea. Fiind tradusă în germană, Kant a fost profund marcat de aceasta. „Unii susţin – spune Leibniz – că spaţiul are fiinţă reală, absolută; lucrul acesta îi duce însă la greutăţi mari, căci, după câte se pare, fiinţa spaţiului trebuie să fie eternă şi infinită. De aceea unii dintre ei au crezut că spaţiul este Dumnezeu însuşi sau atributul lui, imensitatea sa"[2].

În concepţia lui Leibniz, spaţiul nu poate fi nici substanţă, nici accident, ci doar o ordine de coexistenţă, iar timpul, una de succesiune. Dacă ele ar fi de natură substanţială, principiul raţiunii suficiente ar deveni inoperant. N-ar mai exista nici o raţiune pentru care Dumnezeu a creat lumea la un moment dat. Timpul ar fi atunci independent de Dumnezeu, pe când el trebuie să fie, ca tot restul, o creaţie a sa, sau să derive din aceste creaţii. Este de neconceput ca universul să existe înainte de a exista. După Leibniz, erorile ontologice pe care le corectează rezidă în faptul că nu se evită cu destulă grijă tot ce nesocoteşte perfecţiunea divină. El

[1] G.W.Leibniz, *Opere*, vol.I., Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1972, p.555.
[2] *Ibidem.*

exclude primele două posibilități ontologice, substanța și accidentul, și subordonează structurile spațiale ideii generale de relație. Pentru el geometria, ca și restul matematicilor, este relațională. „Mai târziu Leibniz va considera necesar de a determina natura relației și se va găsi în fața distincției scolastice dintre *relatio realis*, *relatio transcendentalis* și *relatio rationis*"[1]. Această distincție a fost inaugurată de Thoma d'Aquino și dezvoltată de Wilhelm de Occam. Pentru autorul *Monadologiei*, însă, spațiul și timpul, ca relații, nu sunt reale, ci ideale. Ele sunt ordinea de conexiune a monadelor. Numai monadele sunt reale iar relațiile dintre ele sunt ideale. Această idealitate este reprezentarea în noi, oamenii, a rațiunii divine.

Problema ontologică din *Estetica transcendentală* este intim legată de o întreagă tradiție, după cum o demonstrează și ciornele rămase de la Kant, de unde nu lipsesc Epicur, Hobes, Descartes, Newton, Wolff[2].

Alături de ontologia tradițională, știința modernă a stat la baza constituirii idealismului transcendental. Mai mult încă, știința însăși, care s-a constituit în epoca modernă, a pus probleme ce țin de orizontul transcendentalului. Științele privilegiate în *Critica rațiunii pure* sunt geometria și fizica. Dar ce erau aceste științe la data elaborării criticismului? Geometria era cea euclidiană. *Elementele* lui Euclid sunt primul manual de matematică ce s-a transmis posterității, dar, în același timp, este și un veritabil exemplu de construcție axiomatică: definiții, axiome, postulate, teoreme, demonstrații etc. Forma axiomelor este identică celei a teoremelor, criteriul clar de distincție fiind greu de stabilit. „Axiomele sunt teoreme încă nedemonstrate, a căror validitate este admisă în mod axiomatic, cu titlu provizoriu, până la o mai amplă cercetare? Sau axiomele sunt cu adevărat indemonstrabile, evidente în ele însele? Această întrebare gravă a preocupat diverși gânditori timp de două mii de ani, fiecare punct de vedere fiind apărat cu același talent"[3]. Spre deosebire de Leibniz, Kant sus-

[1] Gottfried Martin, *op.cit.*, p.21.

[2] Hans Vaihinger, *Komentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Zweiter Band, Stuttgart, Berlin, Union Deutsche Verlarsgesellschaft, 1892, p.133.

[3] Gottfried Martin, *op.cit.*, p.23.

ține punctul de vedere axiomatic, fiind dificil de urmărit cum își formează această viziune. Axiomele geometriei pot fi considerate fie ca viziuni ale esenței spațiului, fie ca libere construcții ale gândirii. Cu riscul de a cădea într-un joc steril, spiritul poate concepe multiple, chiar o infinitate de geometrii.

Geometria euclidiană este una din numeroasele sisteme de acest gen ce se pot construi. Este greșită opinia după care geometriile neeuclidiene sunt postkantiene. Ca sisteme coerente ele au apărut mai târziu, dar ideea în sine este mult mai veche, iar Kant a cunoscut posibilitatea altor geometrii. Geometria euclidiană este privilegiată în *Critica rațiunii pure*, dar „nu există nici o îndoială că Immanuel Kant știa foarte bine că, și în geometrie, posibilul este mai vast decât realul"[1] Ceea ce ieșea din cadrele geometriei euclidiene se proiecta în orizontul posibilului, dar nu al realului, fiindcă enunțurile geometriei nu erau analitice, ci sintetice, iar sinteza presupunea o intuiție care, la Kant, nu putea fi intelectuală.

Pentru Kant, geometriile sunt sisteme necontradictorii de tip axiomatic. De ce totuși geometria euclidiană are un statut special? Pentru că, în acest univers al necontradictoriului, geometria întemeiată de Euclid poate fi construită în intuiție. Pentru un sistem axiomatic, precum geometria, spațiul nu este logic necesar. Leibniz definește matematica prin noncontradicție, Kant, prin posibilitatea construirii ei în intuiție. În acest fel se explică de ce pentru primul spațiul euclidian este singurul posibil, pentru al doilea, același spațiu este singurul real.

Problema ontologică ce constituie începutul demersului criticist nu este nouă. Chiar și cele patru răspunsuri posibile la întrebarea despre natura spațiului țin de o tradiție ontologică bimilenară, ce trăiește încă în gândirea lui Kant și capătă o nouă vigoare. Spațiul și timpul sunt forme a priori ale sensibilității, se afirmă surprinzător în *Estetică*, dar primul argument pentru caracterul aprioric al spațiului este luat din Platon, al doilea este de origine aristotelică, Stagiritul tratând această problemă în Cartea a IV-a a *Fizicii* [2]

---

[1] Gottfried Martin, *op.cit.*, p.31

[2] Aristotel, *Fizica*, București, Editura Științifică, 1966, pp.81-119.

Legătura dintre tradiția ontologică și revoluția epistemologică se poate urmări prin prisma transcendentalului. Termenul este utilizat în matematică dar și în tradiția ontologică iar Kant, conferindu-i un sens nou, îl utilizează în epistemologie. Afirmând idealitatea transcendentală a spațiului, Kant și-a atras numeroase critici, cum ar fi aceea că n-a făcut distincția între intuiția spațiului ca obiect al psihologiei, spațiul obiectiv al fizicii și spațiul matematic. El n-a stabilit nici o deosebire între spațiul psihologic al intuiției imediate și spațiul euclidian tridimensional a cărui intuiție este mediată.

Pentru H.Poincaré, matematicile își trag rigoarea din ipoteze care sunt convenții deghizate. Astfel de convenții sunt opera activității libere a spiritului uman care, în acest domeniu, este necondiționat. „Aici spiritul nostru poate face afirmații pentru că el decretează"[1]. În acest caz știința ar fi sigură, dar lipsită de valoare și de putere, or, prin ea se acționează eficient asupra realității. Convențiile se impun, totuși, spiritului. Pentru Poincaré, primele principii ale geometriei nu sunt impuse nici de către logică, din moment ce sunt posibile geometriile neeuclidiene, nu derivă nici din experiență, fiindcă spațiul empiric diferă radical de cel geometric. Ele sunt convenții, dar care se impun cu necesitate, astfel încât, într-o lume neeuclidiană alte convenții s-ar impune și ar părea mai naturale decât ale geometriei euclidiene, care ar crea greutăți insurmontabile.

Analizând specificul raționamentului matematic, Poincaré ajunge la concluzia că acesta este un raționament prin recurență, cuprinzând o multitudine de silogisme într-o singură formulă. Această regulă, inaccesibilă demonstrației analitice și experienței, este veritabilul tip de judecată sintetică a priori. Ea se impune cu o evidență irezistibilă „pentru că ea este afirmarea puterii spiritului care se știe capabil de a concepe repetarea indefinită a unui aceluiași act, de îndată ce acesta este posibil o dată. Spiritul are o intuiție directă despre această putere, experiența nefiind pentru spirit decât o ocazie de a se servi de ea și, prin aceasta, de a deveni conștient de ea"[2]. Matematicile, ca și celelalte științe experi-

---

[1] H.Poincaré, *Știință și ipoteză*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p.23.

[2] *Ibidem*, p.38.

mentale, pot să procedeze de la particular la general, pot prin urmare oferi cunoştinţe sintetice, care i-au apărut lui Kant şi a priori.

Este de largă circulaţie ideea că noţiunile ştiinţifce, mai cu seamă cele ale fizicii, sunt modele teoretice. De la mecanica clasică până la cea cuantică, ideea de model a jucat un rol fundamental. Bohr a propus un model de atom, care-i poartă numele, prin similitudine cu cel al sistemului solar. Ca orice model, el are o cotă de inexactitate în raport cu realitatea reprezentată, dar această inexactitate este fecundă când prin intermediul ei se obţin adevăruri care îmbogăţesc ştiinţa. Din această situaţie provine răsunetul universal al ideii de model, „savanţii fiind convinşi că teoriile n-au fost adecvate lucrurilor şi nici nu puteau fi"[1] Niciodată modelele nu sunt identice fenomenelor pe care le înfăţişează. Prin prisma ideii de model, susţine Gottfried Martin, idealismul transcendental kantian devine clar.

E greu de acceptat fără rezerve ideea că intelectul prescrie a priori legi naturii, fie ea şi natură fenomenală. Dar dacă ţinem seama de faptul că pentru Kant natura în genere era cea newtoniană, lucrurile se limpezesc de la sine. Natura compusă din mase în mişcare, strict determinate de legile lui Newton, nu este, pare a gândi Kant, decât un model teoretic. Fizicianul englez prezintă procesele naturii sub o formă mecanică, dar nu rezultă că acestea sunt *în sine* pur mecanice. Natura *ne apare* ca un sistem riguros mecanic, dar nu se poate demonstra, cu-atât mai puţin arăta, că este *în sine* un astfel de mecanism absolut.

Platon şi Leibniz au considerat ştiinţa ca surprindere a unui plan divin. Dificultăţile ce rezultă dintr-o astfel de viziune sunt inerente, dar şi considerarea naturii ca mecanism în sine nu e scutită de consecinţe aporetice. Contrar acestor orientări, spre a înlătura paradoxurile ce nu pot fi ocolite, Kant afirmă că modelul mecanic al lumii este determinat de condiţii strict umane. Este imposibil ca *în sine* să fie astfel. Altfel spus, este absurd ca Dumnezeu să vadă lumea ca un imens agregat mecanic. Natura newtoniană este maniera în care noi, oamenii, concepem natura.

Ontologia tradiţională şi ştiinţa modernă se regăsesc în aceeaşi fecundă îmbinare şi în filosofia lui Hegel. Ele sunt cele două

[1] Gottfried Martin. *op.cit.*, p.110.

mari surse ale filosofiei speculative, ca şi ale idealismului transcendental. Numai că dezvoltarea ştiinţelor pozitive este mult mai accentuată la începutul sec. al XIX-lea decât în veacul precedent. În plus, problemele vieţii şi ale istoriei se pun cu mai multă vigoare. În secolul luminilor, fenomenele vieţii, atunci când erau abordate raţionalist, erau explicate prin modele mecanice. La vremea sa, Hegel a dispus de o informaţie mult mai vastă dată de activitatea unor mari personalităţi precum Laplace, Lamack, Lavoisier etc. Nivelul explicativ dat de secolul luminilor proceselor vitale se impunea a fi depăşit. Prin fenomenul originar Goethe a dat o formă nouă ideii unităţii organice a naturii. Metoda fenomenului originar a deschis perspective incomparabil mai mari decât teoriile lui Goethe din domeniul ştiinţelor naturii. Ea vine în contradicţie cu criticismul kantian, situat pe linia analizei riguroase a fenomenelor, în spiritul ştiinţei exacte de tip galileo-newtonian, dar şi cu întreaga ştiinţă din timpul său şi până astăzi. Fenomenul originar, ce presupune întotdeauna o dualitate ireductibilă de termeni, este o idee a intelectului, dar care se revelează intuiţiei sensibile, ca orice fenomen.

Hegel este în posesia unui volum de cunoştinţe ştiinţifice necesitînd elaborarea unei noi sinteze filosofice care să abordeze în mod riguros, dar fără a cădea în mecanism, şi problemele vieţii, ale culturii, ale istoriei, ale spiritului.

VIII. Metoda transcendentală şi metoda speculativă

Metoda utilizată în *Critica raţiunii pure* este numită de Kant însuşi metodă transcendentală. „Chestiunea metodei este strâns legată de cea a obiectului"[1], deşi aceste probleme sunt tratate, de regulă, separat. În raport cu metafizica tradiţională, atât obiectul cât şi metoda filosofiei critice reprezintă o noutate.

Până la elaborarea idealismului formal, preocupările lui Kant au fost dintre cele mai diverse. Este interesat şi de „falsa subtilitate a figurilor silogistice", dar şi de cutremurele de pământ sau de vulcanii din lună. Diverse au fost şi influenţele ce s-au exercitat asupra sa, de la Aristotel şi Platon, până la Leibniz şi Newton. Nici Swedenborg nu-l lasă indiferent din moment ce-şi dă osteneala să-l combată. Gândirea lui Kant suferă evidente modificări, deosebirea dintre cele trei perioade, precritică, critică şi doctrinală fiind unanim acceptată. Există însă autori care constată modificări esenţiale în însăşi perioada critică, argumentul invocat cel mai des fiind diferenţa dintre cele două ediţii ale *Criticii raţiunii pure*. Se constată o respingere a unor idei de principiu, cum ar fi idealismul. Acesta este repudiat categoric în *Prolegomena* iar în ediţia secundă a *Criticii* apare un capitol surprinzător intitulat *Respingerea idealismului*. O corectă înţelegere a obiectului criticismului duce la concluzia că idealismul trebuia respins, fiindcă esenţa criticii kantiene era căutată de cititori şi exegeţi într-un plan secund.

Este cert că două discipline au fost considerate de Kant ca punţi de salt în existenţa cosmică şi în cea umană: ştiinţa şi morala.

---

[1] É.Boutroux, *op.cit.*, p.14.

Platon făcuse distincția între *doxa*, opinie, și *epistemé*, știință. Știința ca *epistemé* e un ideal pe care cugetarea filosofică nu îl va mai părăsi. Știința perfectă îi apare lui Kant realizată efectiv prin Newton. *Epistemé* nu mai era un ideal, devenise un fapt, o realitate, o certitudine. Această idee pare astăzi fără importanță, însă din perspectiva istoriei filosofiei ea a avut consecințe enorme. Pentru cei vechi, într-un mod foarte general, existența, nu știința, era datul și constituia obiectul filosofiei. Dacă între știință și metafizică se ivea vreo nepotrivire, știința era cea care trebuia să se încline.

Pentru Kant, obiectul cercetărilor filosofice, direct și imediat, nu este existența, ci știința și morala, dar acestea sunt studiate pentru a urmări articulațiile existenței însăși, fiind vorba, în primul rând, nu de fizică, ci de „fizică pură", nu de matematică, ci de „matematică pură", nici măcar de morală, ci de „morală pură". Acestea sunt *realitatea* supusă cugetării filosofice, dar tot atâtea căi spre existența însăși prin structurile subiectului. „Fizica pură", cum se va arăta, nu e decât structura spiritului și, evident, structura lumii care i se asociază. Criticismul nu-și pune problema științei pure ci numai cum e aceasta posibilă. Și Newton a plecat de la evidența existenței lumii spre a o încadra într-un sistem teoretic. S-a spus despre Kant că a avut ambiția de a fi Newton al metafizicii, fiindcă el studiază posibilitatea științei spre a edifica o metafizică după modelul acesteia. Prea mult s-a insistat asupra acestei chestiuni, dar nu trebuie uitat că și morala a preocupat permanent spiritul lui Kant. Un interes constant al său este și concilierea acestor domenii eterogene. Greutatea concilierii acestor domenii este semnalată de Kant cu mult înaintea *Disertației*. Morala presupune un câmp suprasensibil, de care știința nu are nevoie, fiindcă obiectul ei este lumea experienței. Cum e posibil, deci, acordul moralei și științei? este pentru criticism o întrebare la fel de importantă ca cea vizând posibilitatea științei pure.

Cu privire la obiectul filosofiei transcendentale, se consideră deseori că el nu diferă de cel al filosofiei moderne în genere, sistemul kantian fiind un rezultat al grandioasei drame filosofice, susținută de raționalismul și empirismul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea. Dacă realitatea există în sine sau pentru subiect e o problemă de importanță secundară în criticism. Tocmai pentru că

ea fusese, după apariția *Criticii rațiunii pure*, considerată fundamentală îl face pe Kant să respingă fără rezerve, în ediția a doua, idealismul. Din acest moment însă, cu-atât mai mult, o chestiune neesențială va fi considerată de primă importanță. Fichte era indignat de menținerea în sistemul kantian a acestei „mortăciuni" care este lucrul în sine. Obiectul prim al filosofiei transcendentale nu-l reprezintă realitatea obiectivă ci subiectivitatea transcendentală.

În metafizica tradițională problema cunoașterii era precedată, implicit sau explicit, de cea a existenței. La Kant situația este inversă. Prin prisma obiectului criticismului, diferit de cel al metafizicii tradiționale, trebuie analizată și metoda transcendentală. Aceasta diferă și de cea care va fi utilizată de Fichte sau Schelling unde se procedează ca-n *Sofistul* sau *Parmenide* ale lui Platon: se pune o teză din care rezultă anumite consecințe, apoi antiteza, cu consecințele sale, și-n funcție de rezultatul analizei se adoptă una din tezele opuse, calea negativă sau intermediară.

Dacă obiectul filosofiei transcendentale refuză abordarea printr-o metodă dialectică, în sens platonician, se supune el unei metode psihologice? Metoda transcendentală pare a fi o reluare pe un alt plan a metodei lui John Locke, fiindcă întreg criticismul este fundat pe observația asupra facultăților sufletului omenesc. Dar noua metodă diferă și de cea a filosofului englez. John Locke nu a făcut decât geografia spiritului uman, descriind maniera de formare și compunere a ideilor. Opera sa e mai degrabă descriptivă, lăsând nerezolvată problema valorii cunoașterii.

Kant a fost acuzat de psihologism mai ales cu privire la voință și la facultatea de a dori din *Critica facultății de judecare* dar și cu privire la distincția dintre sensibilitate și intelect, considerându-se că metoda critică, deși a fost elaborată spre a depăși psihologismul, a rămas închisă în cercul său. Contrar acestor critici se poate afirma că metoda transcendentală are unele aspecte psihologiste dar, pe ansamblu, ea nu este o metodă psihologică.

Judecățile sintetice a priori, din care sunt compuse matematica pură și fizica pură, ca legături necesare între termeni ireductibili la analiză, nu puteau fi derivate nici din logica pură, nici din experiență, cele două surse de cunoaștere acceptate ca un fapt comun. „Totuși, Descartes intercalase deja între logica pură și expe-

rienţă ceea ce el a numit intuiţie a intelectului"[1] Pe de altă parte, Leibniz, considerând principiul identităţii şi principiul noncontradicţiei ca insuficiente pentru fundarea cunoaşterii lucrurilor şi adăugând principiul raţiunii suficiente, deschidea cercetării un orizont nou situat între raţiune şi sensibilitate, între logică şi experienţă. În acest nou orizont se situează criticismul. Există o facultate de cunoaştere sintetică a priori, între intelectul formal analizat de Aristotel, şi experienţă, cercetată mai cu seamă de empirismul englez. În obiectul filosofiei critice intră ca importantă parte constitutivă tocmai această cunoaştere sintetică a priori şi facultatea care o realizează, sau modul de a proceda al unei facultăţi cunoscute, facultate sau procedeu care nu sunt nici logice, nici experimentale. Metoda corespunzătoare obiectului criticii este în mod esenţial metafizică. Ea descompune obiectul în elemente inaccesibile observaţiei.

După separarea strictă a tuturor facultăţilor de cunoaştere, metoda transcendentală cuprinde deducţia metafizică a conceptelor a priori prin care acestea sunt puse în evidenţă, apoi deducţia transcendentală prin care acestea sunt legiferate. Metodei directe, Kant îi adaugă şi una indirectă ce constă în presupunerea unei teze contrare şi relevarea consecinţelor absurde care derivă din ea. De pildă, absurditatea realismului transcendental confirmă idealismul transcendental.

Pentru vechea metafizică, gândirea pătrundea în lumea obiectivă, până la un obiect suprasensibil care era fiinţa în sine sau Dumnezeu. Kant transcede gândirea obiectivă, în sens opus, înapoi, până la ceea ce condiţionează obiectivitatea. Cunoaşterea metafizică a unei alte lumi e înlocuită prin cercetarea originii obiectivităţii cunoştinţelor omeneşti. Rezultatul acestei cercetări nu este cunoaşterea unui obiect, ca-n metafizica tradiţională, ci conştiinţa unei limite în natura însăşi a subiectului cunoscător. În ambele cazuri este vorba de un act de transcendere, în ambele situaţii obiectivitatea naturală este depăşită, iar gândirea depăşeşte gândirea. Dificultatea extremă a înţelegerii deducţiei transcendentale, unde metoda transcendentală este utilizată în toată amploarea ei, provine din faptul că Immanuel Kant vrea să arate

[1] Émile Boutroux, *op.cit.*, p.16.

condițiile obiectivității, dar nu poate decât prin însăşi gândirea obiectivă. El vizează, cu ajutorul metodei transcendentale, să întreprindă un demers transcendent prin formele a priori care sunt imanente. El gândeşte gândirea dar nu se poate situa în afara ei. Chiar din momentul în care gândeşte, el gândeşte deja.

Metoda transcendentală nu poate evita toate dificultățile, fiind aproape imposibil de urmărit complicatele raționamente ale lui Kant din deducția transcendentală a conceptelor. În structura generală a acestui capitol al *Criticii rațiunii pure*, sunt cuprinse patru căi: *psihologică*, atunci când se vorbeşte despre conştiință, acțiunea subiectului, imaginație, *logică* atunci când se au în vedere judecata, validitatea etc., *metodologică*, atunci când sunt abordate condițiile experienței, premisele cunoaşterii etc., *metafizică*, atunci când e pusă problema lucrului în sine. Aceste patru căi, observă Karl Jaspers, corespund disciplinelor filosofice fundamentale, constituite printr-o îndelungată tradiție. Ele pot folosi, în cercetarea idealismului transcendental kantian, ca fire conducătoare, însă, considerându-le separat, raționamentele încetează de a mai fi kantiene.

Dincolo de aceste direcții divergente se află un act unic al gândirii lui Kant. Se poate observa cum în diversele interpretări care au fost date idealismului transcendental kantian, una din cele patru perspective a devenit dominantă. Fiecare categorie de interpretări este clară şi coerentă, însă cele patru moduri de expresie nu sunt nici coordonate, nici străine unele față de altele. Ele se implică reciproc, dar nici una nu se lasă suprimată şi nici una nu se impune de o manieră absolută. Când se interpretează idealismul transcendental dintr-o singură perspectivă, fie logică, metodologică, psihologică sau metafizică, şi se izolează de restul, deducția transcendentală capătă o mare inteligibilitate, dar cu prețul pierderii specificului gândirii transcendentale. Piesele detaşate din actul unic al gândirii sunt, în izolarea lor, ineficace.

Metoda transcendentală, ca tot criticismul, a fost apărată cu fervoare, dar şi contestată cu vehemență. Obiecția clasică adusă lui Kant este aceea că este imposibil ca rațiunea să critice rațiunea, ca aceeaşi putere să fie şi judecător şi parte în acelaşi proces. Obiecția cade, însă, dacă deosebim uzul logic al rațiunii de cel transcendental. Principiul contradicției, constitutiv rațiunii logice, rămâne în afara oricărei critici.

Pentru Hegel, metoda transcendentală, cu toate neajunsurile ei, reprezintă un mare progres prin depăşirea metodei geometrice de care au făcut uz Descartes, Spinoza sau Wolff. Din cauza rigorii matematice pe care o creează, metoda geometrică a fost utilizată şi în filosofie, dar, prin aceasta, filosofia însăşi a fost silită să rămână o simplă metafizică a intelectului, ea fiind „inutilizabilă când e vorba de un conţinut speculativ"[1]. Prin metoda matematic-demonstrativă, Spinoza pleacă de la definiţii care nu sunt deduse, astfel că momentele esenţiale ale sistemului sunt deja conţinute în întregime în punctele iniţiale. În viziunea lui Hegel, o metodă adecvată cantitativului este străină spiritului şi incompatibilă cu structura conceptului speculativ. Filosofia a comis o mare eroare împrumutând de la ştiinţele particulare diverse metode sau lăsând deoparte orice metodă. Ca ştiinţă a absolutului, ea are o singură metodă adecvată, cea speculativă. Metoda transcendentală a însemnat o revoluţie faţă de metodele utilizate de metafizica anterioară şi a deschis calea celei speculative.

Dacă metoda transcendentală este strâns legată de obiectul ei, metoda speculativă este inseparabilă de obiectul ei, respectiv de sistem, fiind „conştiinţa formei pe care o ia automişcarea interioară a propriului ei conţinut"[2]. Hegel prezintă în *Fenomenologia spiritului* metoda speculativă aplicată unui domeniu concret, conştiinţa. Se observă că ea nu mai este un instrument, detaşabil de obiect, ci însuşi sufletul acestuia. Aşa cum conştiinţa, în mersul ei triadic, se îmbogăţeşte prin negaţii succesive, sistemul conceptelor pure se îmbogăţeşte progresiv, prin acelaşi mers triadic, fără să încorporeze, în înaintarea sa, nimic din afară. Metoda speculativă, spune Hegel, este susceptibilă de îmbunătăţiri, însă ea este singura adecvată filosofiei. „Aceasta reiese lămurit şi din faptul că ea nu este întru nimic ceva deosebit de obiectul şi de conţinutul său, deoarece este conţinutul în sine, dialectica ce-i este imanentă, care-i face obiectul să înainteze. E limpede că nici o expunere nu poate fi considerată ştiinţifică dacă nu urmează mersul acestei metode şi nu e pe măsura ritmului ei simplu, deoarece acest mers e acela al lucrului însuşi"[3].

---

[1] G.W.F.Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol.II, ed.cit., p.444.
[2] G.W.F.Hegel, *Ştiinţa logicii*, ed.cit., p.36.
[3] *Ibidem*.

Vorbind despre metodă, nu trebuie să pierdem din vedere că asupra ei, desprinsă de întreg, operează doar reflecția exterioară. Dar și din această perspectivă triada este ultimul element la care, atunci când analizăm metoda speculativă, trebuie să ne oprim, spre a nu o pierde definitiv. Așa cum atomul este ultima componentă care mai păstrează proprietățile materiei, triada hegeliană mai păstrează proprietățile metodei. Analiza nu poate merge mai departe fără a-și devora propriul ei obiect.

Modelul triadei pe care l-am avansat permite, în acest caz, o definire a metodei hegeliene, fără a o înstrăina de obiectul ei. În numeroase exegeze, metoda hegeliană e considerată a fi dialectica. În această calitate ea a fost detașată de sistem și aplicată altor obiecte, însă sufletul și corpul despărțite mor amândouă. Metoda hegeliană este speculativă, dar pentru că Hegel însuși o numește uneori dialectică, pentru a accentua un moment important al ei, spre a evita orice confuzie o vom numi *abstract-dialectic-speculativă*.

Speculativul conține în el însuși, ca momente ideale, negate și păstrate, treptele premergătoare, abstractul și dialecticul. Specificul metodei speculative se pierde dacă este considerată ca instrument similar inducției sau deducției geometrice. Înțeleasă ca instrument exterior și indiferent obiectului, ea este coborâtă în rândul metodelor științelor, or Hegel tocmai acest lucru a dorit să-l evite. În al doilea rând, metoda hegeliană a fost confundată cu dialectica, dar aceasta din urmă este numai un moment al celei speculative. Pentru rațiunea speculativă, momentele nu sunt părți separabile ale unui proces, așa cum sunt concepute de intelectul abstractizator, ci etape necesare ale întregului. Și dialectica este un moment necesar al metodei speculative, nu un simplu joc de teze care au drept rezultat neantul cunoașterii, dar nu metoda speculativă în întregul ei.

Metoda speculativă este obiectivă, în sensul că este necesară și universală, aparținând lucrurilor înseși, nu o căutare subiectivă care are ca scop vanitatea de a zdruncina ceea ce este considerat adevăr definitiv. „Fiecare dintre treptele considerate până acum este o imagine a absolutului, însă mai întâi în chip limitat, și astfel fiecare treaptă se mână pe ea însăși înainte către întreg, a cărui desfășurare este ceea ce noi am numit *metodă*"[1]. Din unita-

[1] G.W.F.Hegel, *Logica*, ed.cit., p.367.

tea indestructibilă a sistemului şi metodei rezultă necesitatea celor trei momente ale metodei speculative, deci şi a momentului dialectic. În filosofia modernă „Kant a aşezat dialectica pe o poziţie superioară şi acest fapt constituie unul dintre cele mai mari merite ale sale; el i-a înlăturat aparenţa de arbitrar pe care ea o are după credinţa curentă, arătând că dialectica este un procedeu necesar al raţiunii"[1]. Pentru Hegel, consideraţiile pe care le face Kant în legătură cu antinomiile raţiunii sunt lipsite de valoare, însă caracterul necesar al contradicţiei şi obiectivitatea aparenţei transcendentale sunt achiziţii definitive ale gândirii speculative. Metoda transcendentală parcurge mai întâi momentul abstract, prin care sensibilul şi inteligibilul, finitul şi infinitul, precum şi restul opoziţiilor sunt separate în mod radical. Abstracţia dusă până la ultimele consecinţe atrage după sine, în mod necesar, dialecticul. Această necesitate găseşte o rezonanţă cu totul deosebită în gândirea lui Hegel. Numai că Immanuel Kant se opreşte la aspectul negativ al dialecticii, rezultat care pare straniu pentru întemeietorul raţionalismului absolut, fiindcă raţiunea, în viziunea kantiană, este incapabilă să cunoască absolutul, adică raţionalul însuşi.

R.Garaudy apreciază că metoda hegeliană a fost elaborată din necesitatea de a analiza problemele pe care metoda transcendentală, elaborată de Kant şi dezvoltată de Fichte şi Schelling, le-a lăsat neatinse. Întreaga filosofie kantiană este plină de inconsecvenţe, sfâşieri şi contradicţii. Kant înfăptuieşte o revoluţie copernicană, în sensul unei răsturnări de perspectivă în filosofie, însă aceasta este incompletă, pe toate laturile. După încercarea de a face întreaga cunoaştere să graviteze în jurul subiectului, autorul *Criticii raţiunii pure* ezită şi acceptă un compromis cu lucrul în sine. În morală, revoluţia copernicană era sinonimă cu fundamentarea autonomiei depline a fiinţei umane, dar Kant ezită şi de această dată, făcând un compromis cu religia şi postulând existenţa lui Dumnezeu ca principiu moral. „Aşa cum raţiunea pură oscilează între realism şi idealism, raţiunea practică pendulează între umanism şi misticism, între concepţia despre libertate a Revoluţiei franceze şi libertatea creştină"[2].

---

[1] G.W.F.Hegel, *Ştiinţa logicii*, ed.cit., p.39.

[2] Roger Garaudy, *Dieu este mort. Étude sur Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p.139.

Metoda speculativă, fiind mersul însuşi al conceptului speculativ, are un caracter universal şi absolut fiindcă nici un obiect n-ar putea să-i opună rezistenţă, să aibă faţă de aceasta o natură particulară şi să nu se lase complet pătruns de ea. Dintr-o perspectivă pur epistemologică, universalitatea metodei este o generală utilizare, dar din perspectivă speculativă, ontologică şi epistemologică, „ea este atât fel de a cunoaşte, fel în care conceptul e subiectiv conştient de sine, cât şi felul obiectiv, sau, mai bine, e substanţialitatea lucrurilor"[1] De aceea metoda este forţa supremă a raţiunii şi cel mai înalt impuls al ei de a se găsi pe sine în orice lucru. Datorită acestui impuls, absoluta străinătate dintre conştiinţa care era raţiunea numai „în sine", de la începutul *Fenomenologiei spiritului*, este depăşită şi raţiunea face din obiectul iniţial străin propria sa substanţă. Numai în cunoaşterea abstractă, care operează cu concepte ale intelectului, metoda poate fi privită ca instrument, ca mijloc prin care subiectul cunoscător se uneşte cu obiectul. Această modalitate instrumentală de cunoaştere, care a dat rezultate remarcabile în ştiinţele ce studiază obiectele finite, este inadecvată infinitului, spiritului. Relaţia dintre cei trei termeni, subiect-metodă-obiect, este una formală în sensul că nu este un unic concept în trei momente ci efectiv trei părţi între care se stabilesc raporturi pur exterioare. „Din contra, în adevărata cunoaştere metoda nu este numai o cantitate de anumite determinaţii, ci este modul-determinat în sine şi pentru sine al conceptului, care este termenul mediu numai fiindcă el are totodată şi semnificaţia a ceea ce este obiectiv, obiectiv care în concluzie nu obţine deci numai un mod-determinat exterior datorită metodei, ci e afirmat în identitatea sa cu conceptul subiectiv"[2].

Abstract-dialectic-speculativ este mersul conceptului speculativ, abstract-dialectic-speculativă este metoda hegeliană, formă originară a conceptului ontologic. Cunoaşterea absolută, scopul suprem al filosofiei lui Hegel, presupune în mod necesar o metodă absolută. În planul de infinită profunzime al cunoaşterii, pluralitatea metodelor este exclusă, fiindcă o metodă absolută, care nu este accidentală şi exterioară obiectului ei, ar lăsa posibilitatea

---

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, p.828.
[2] *Ibidem.*

de manifestare şi altor metode; ea n-ar mai fi absolută şi, prin urmare, n-ar mai fi adecvată obiectului ei.

Şi totuşi, lucrurile stau altfel. Metoda lui Hegel, pe care am numit-o abstract-dialectic-speculativă, participă la natura celor doi termeni pe care îi pune în relaţie, subiectul şi obiectul, dar relaţia însăşi dispare numai în cunoaşterea absolută. Până la aceasta spiritul este nevoit să străbată o cale îndelungată, cale ce trebuie luată în considerare, chiar dacă în cunoaşterea absolută el pare să-şi distrugă toate treptele de care s-a folosit. Metoda lui Hegel, abstract-dialectic-speculativă, este unică numai în al treilea moment al ei, în afara acestuia pluralismul metodologic manifestându-se neîngrădit. Aşa cum raţiunea speculativă depăşeşte, dar şi păstrează, ca momente ideale, celelalte facultăţi de cunoaştere, metoda absolută depăşeşte dar şi păstrează în sine specificul metodelor intelectului bazate pe identitatea abstractă, precum şi pe cele ale raţiunii dialectice, fundamentate pe diferenţa abstractă.

IX. Judecăţile sintetice a priori în concepţia lui Hegel

Dacă filosofia s-a născut din uimire, cum spun Platon şi Aristotel, atunci o concepţie filosofică anume trebuie să se fi născut dintr-o anume uimire. Sistemul kantian confirmă aceasta, fiindcă dincolo de raţionamentele reci, greoaie şi uneori monotone ale *Criticii raţiunii pure* regăsim uimirea lui Kant în faţa unui adevărat miracol: judecăţile sintetice a priori. Uimirea este cu atât mai mare cu cât ele nu sunt creaţii rarisime ale spiritului uman, ci ştiinţe întregi sunt constituite, în fundamentele lor, din enunţuri caracterizate prin necesitate absolută ce nu se sprijină pe nici o experienţă. Într-adevăr, e uluitor cum o cunoaştere a raţiunii pure e în întregime sintetică, altfel spus, cum raţionamente elaborate fără nici o legătură directă cu experienţa descriu structura reală a lumii. Cunoaşterea sintetică a priori nu apare problematică în sistemele marilor raţionalişti moderni, Descartes, Spinoza, Leibniz pentru că ei pleacă de la presupoziţia unei corespondenţe fundamentale între gândire şi existenţă, asigurată de intelectul divin, fie prin idei înnăscute, fie prin armonie prestabilită.

Distincţia dintre judecăţi sintetice şi judecăţi analitice este, pentru Kant, cheia pentru deschiderea drumului spre esenţa cunoaşterii. Prin judecăţile sintetice a priori, derivate din distincţia de mai sus, un vast orizont a fost deschis gândirii. Judecăţile analitice a priori sunt admise în cunoaştere fără un examen critic prealabil. De asemenea enunţurile sintetice a posteriori sunt fireşti, fiind fondate pe experienţă şi „experienţa însăşi nu este nimic altceva decât o îmbinare continuă (*synthesis*) a percepţiilor"[1]. Sin-

[1] Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, trad.rom. Mircea Flonta şi Thomas Kleininger, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1987, p.70.

gurele care par stranii şi stârnesc uimirea de care aminteam sunt judecăţile sintetice a priori. Cum sunt ele posibile? este o întrebare care revine constant în criticism. Kant pleacă de la ideea că orice cunoaştere sintetică presupune intuiţia. Intuiţia empirică permite extinderea conceptului despre un obiect, pe baza experienţei, prin adăugarea de noi predicate oferite de intuiţia însăşi. În mod similar, enunţurile sintetice a priori, tocmai pentru că sunt sintetice, presupun intuiţia, dar pentru că sunt a priori nu poate fi vorba de intuiţia empirică, ci de intuiţia pură. Ca intuiţie pură, ea este legată în mod inseparabil de concept înaintea oricărei experienţe. Mai mult încă, judecăţile sintetice a priori sunt apodictic certe, tocmai pentru că se bazează pe intuiţiile pure, spaţiul şi timpul, în vreme ce judecăţile sintetice a posteriori sunt, implacabil, contingente, fiind fondate pe intuiţia empirică.

„Până acum se admitea că toată cunoaşterea noastră trebuie să se orienteze după obiecte; dar, în această ipoteză, toate încercările de a stabili ceva despre ele a priori cu ajutorul conceptelor, prin intermediul cărora cunoaşterea noastră ar fi fost lărgită, au fost zadarnice. Dacă intuiţia ar trebui să se orienteze după însuşirea obiectelor, nu înţeleg cum am putea şti ceva a priori despre ele; dar dacă obiectul (ca obiect al simţurilor) se orientează după natura facultăţii noastre de intuire, eu îmi pot reprezenta foarte bine această posibilitate"[1]. Dacă lucrurile, ca obiecte ale cunoaşterii, se orientează după facultăţile de cunoaştere, atunci temeiul ştiinţei nu trebuie căutat în unitatea infinită a lumii, de necuprins vreodată în întregime de gândirea umană, ci în unitatea conştiinţei.

Această schimbare de perspectivă este similară revoluţiei copernicane. Admiţând că stelele se mişcă şi spectacolul stă pe loc, nu puteau fi explicate o serie de fenomene cosmice, dar dacă observatorul se mişcă, tabloul astfel constituit descrie configuraţia reală a cosmosului. „Revoluţia copernicană" de care vorbeşte Kant nu e o simplă figură de stil, ci între actele temerare ale celor doi gânditori, în raport cu cunoaşterea prealabilă, este o perfectă indentitate de structură. Inversiunea kantiană s-a făcut din necesitatea explicării judecăţilor sintetice a priori. Obiectele se orientează după facultăţile de cunoaştere. Rezultă că dacă structura

[1] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, ed.cit., p.23.

spiritului ar fi fost alta, obiectul cunoaşterii ar fi fost altul. În viziunea kantiană subiectul şi obiectul cunoaşterii sunt termeni corelativi, dar nu se pune, prin aceasta, sub semnul întrebării existenţa obiectului real. În *Prolegomene* filosoful se arată profund nemulţumit de considerarea concepţiei sale ca idealism subiectiv şi aduce dovezi pentru distingerea acesteia de idealismul lui Berkeley. „Recunosc, prin urmare, că există în afara noastră corpuri, adică lucruri care, deşi ne sunt cu totul necunoscute în ceea ce sunt ele în sine, ne sunt totuşi cunoscute prin reprezentările pe care le provoacă acţiunea lor asupra sensibilităţii noastre şi cărora le dăm denumirea de «corpuri», cuvânt ce desemnează, deci, numai fenomenul acelui obiect necunoscut nouă, dar care nu este, din această cauză, în mai mică măsură real. Se mai poate numi aceasta idealism? Este tocmai opusul lui"[1]. Kant îşi denumeşte el însuşi concepţia „idealism transcendental", „idealism critic" sau „idealism formal". De ce totuşi idealism, dacă „este tocmai opusul lui"? Pentru că spre a explica posibilitatea judecăţilor sintetice a priori idealizează spaţiul şi timpul, dar numai din punct de vedere transcendental, nu empiric.

Judecăţile sintetice a priori au dat naştere unei imense literaturi. Ele reprezintă cheia de boltă a idealismului transcendental şi o anumită viziune asupra lor sintetizează viziunea asupra întregului criticism. O poziţie extremă, în această privinţă, este marcată de empirismul logic. Rudolf Carnap, abordând problema judecăţilor sintetice a priori, precizează că cele două importante distincţii, a priori-a posteriori şi analitic-sintetic, sunt puse de Kant în relaţie în mod eronat fiindcă prima este de ordin epistemologic, a doua, de ordin logic. Fie, de pildă, enunţul „toţi câinii sunt animale". A fi animal face parte din semnificaţia termenului de „câine" Deci acest enunţ se încadrează definiţiei pe care a dat-o Kant judecăţilor analitice. Printr-un limbaj diferit nu s-a spus mai mult decât s-a presupus. Un enunţ de tipul „Luna se învârte în jurul pământului" este sintetic, deoarece adaugă subiectului semnificaţii neavute până atunci. Majoritatea propoziţiilor ştiinţifice sunt sintetice. Spre deosebire de distincţia dintre analitic şi sintetic, „cea dintre a priori şi a posteriori este de ordin epistemologic, între do-

[1] Immanuel Kant, *Prolegomene*, ed.cit., p.85.

uă genuri de cunoaştere"[1] Prin a priori Kant înţelege o cunoaştere independentă de experienţă dar – precizează Carnap – această independenţă nu trebuie luată în sens genetic sau psihologic. E bine ştiut că toate cunoştinţele umane depind genetic de experienţă, fără de care n-am avea, cu certitudine, nici o cunoştinţă, de nici un gen. Există însă tipuri de judecăţi unde experienţa are o importanţă particulară. Fie enunţul analitic „toţi câinii sunt animale". Nu e necesar să observăm toţi câinii pentru a-l formula, nu e nici măcar necesar să existe câini. E suficient ca definiţia lor să se înscrie în cea a animalelor. Toate enunţurile analitice sunt a priori în acest sens, fiind inutilă raportarea lor la experienţă pentru a le verifica. Desigur, experienţa poate conduce la aceeaşi concluzie, şi în sensul larg al termenului toate cunoştinţele se sprijină pe ea, dar pentru a dovedi adevărul unui enunţ analitic nu e niciodată nevoie de raportarea la experienţă. „Nu e nevoie să se spună: ieri am văzut câini şi noncâini, apoi animale şi nonanimale, iar din această observaţie am concluzionat că toţi câinii sunt animale"[2] Enunţul în discuţie este întemeiat pe indicarea semnificaţiilor termenilor implicaţi, ca în propoziţia „unicornul are un corn" La polul opus se situează enunţurile a posteriori a căror întemeiere implică în mod necesar raportarea la experienţă.

Literalmente, a priori şi a posteriori înseamnă înainte şi după experienţă, dar Kant a lăsat mereu să se înţeleagă că sensul temporal a fost exclus. Fiindcă, oricum, experienţa este temporal anterioară oricărei cunoştinţe. El a vrut să spună că experienţa este esenţială pentru a formula un enunţ a posteriori. În lipsa unor experienţe specifice, ca diverse observaţii astronomice, în cazul revoluţiei Lunii în jurul Pământului, nu se poate întemeia un enunţ a posteriori. El este înscris, *grosso modo*, în ceea ce se numeşte cunoaştere empirică. Este bine ştiut, spune Carnap, că toate enunţurile analitice sunt a priori, dar limita ce separă enunţurile a priori de cele a posteriori e identică celei ce separă analiticul de sintetic?

Aşa cum le concepe Kant, ele nu coincid, existând o regiune intermediară unde sinteticul depăşeşte aprioricul. Kant susţine

---

[1] Rudolf Carnap, *Les fondements philosophiques de la physique*, Paris, Armand Colin, 1973, p.174.

[2] *Ibidem*.

existența unui corp de cunoștințe care sunt în același timp sintetice și a priori. Sintetice, pentru că se referă la lucrurile lumii reale și le îmbogățesc conceptele, și apriori deoarece pot fi formulate cu o certitudine ce nu reclamă experiența. „Dar un asemenea domeniu există? Este o chestiune foarte disputată în filosofia științei. Se poate defini empirismul logic, așa cum a remarcat cândva Moritz Schlick, drept concepția ce susține că sinteticul a priori nu există"[1].

Kant, consideră Carnap, a găsit în geometrie cel mai bun exemplu de cunoaștere sintetică a priori după următorul raționament: considerând axiomele geometriei euclidiene ca punct de plecare, este imposibil de imaginat că ele nu sunt adevărate. Adevărul lor se impune cu necesitate. Pentru că teoremele sunt în întregime derivate din axiome, suntem îndreptățiți să admitem, cu o egală încredere, adevărul teoremelor. Deci geometria este în întregime a priori. Totuși ea descrie cu exactitate realitatea, fără a se stabili între cele două planuri vreo legătură prealabilă. Se observă că teorema „suma unghiurilor unui triunghi este 180°" derivă din axiomele euclidiene, adevărul ei stabilindu-se a priori. Însă e la fel de adevărat că putem constata și experimental adevărul teoremei respective. Dacă rezultatul obținut se îndepărtează de această cifră, la un examen amănunțit se va constata că triunghiul nu a fost trasat corect, sau măsurarea a fost inexactă. Prin urmare, teoremele și demonstrațiile geometriei deși sunt a priori descriu structura reală a lumii și trebuie să le considerăm și sintetice. Este clar însă că ele nu sunt a posteriori în maniera legilor științifice întemeiate pe experiență.

Kant și epoca sa, spune Carnap, n-au făcut distincție între două tipuri de geometrie fundamental diferite: geometria matematică și geometria fizică. Prima este, în termeni kantieni, analitică și a priori, dar nu este sintetică, fiind un sistem deductiv, întemeiat pe anumite axiome ce nu primesc semnificație prin referire la o lume existentă. Dar această geometrie nu furnizează nici o informație despre lume. Ea semnifică numai faptul că dacă atribuim anumite proprietăți structurale unui sistem de relații date, același sistem va poseda caracteristici ce decurg logic din structura

[1] Rudolf Carnap, *op.cit.*, p.175.

inițială. Geometria matematică este complet independentă de cercetările științifice experimentale deoarece nu tratează decât implicațiile logice ale unui ansamblu dat de axiome. Dimpotrivă, „geometria fizică tratează aplicarea geometriei pure la realitate"[1]. O dată făcută distincția dintre cele două geometrii, rezultă de la sine confuzia, gravă, după opinia lui Carnap, între două domenii radical diferite. Geometria matematică e analitică a priori, cea fizică, a spațiului real, e sintetică și a posteriori. Spunând că enunțurile geometriei sunt a priori Kant se referă la prima, spunând că enunțurile obținute confirmă realitatea, el se situează în cea de-a doua geometrie. Deci, conchide Carnap, nu există o singură geometrie sintetică și a priori în același timp.

În concepția lui Rudolf Carnap, și a întregului empirism logic, judecățile sintetice a priori nu există și, în consecință, Kant trudește în rezolvarea unei false probleme, provenite în primul rând din corelarea unei distincții logice cu una epistemologică și, în al doilea rând, din nediferențierea între două geometrii, cea matematică și cea fizică.

Analiza pe care o face Carnap judecăților sintetice a priori este tributară viziunii empirismului logic. Pentru înțelegerea criticismului e fundamentală distincția dintre cunoașterea unei naturi în genere, posibilă prin concepte și principii a priori, și cunoașterea unei naturi determinate, posibilă numai pe baza experienței. Fără categoriile gândirii nu sunt posibile legi în general, fără percepții nu sunt posibile legi empirice. Această distincție kantiană o poate substitui pe cea dintre geometria matematică și geometria fizică. În plus, Kant a acordat importanța cuvenită geometriei euclidiene pentru că era singura ce se putea construi în intuiție.

Dacă sunt negate judecățile sintetice a priori, cum procedează empirismul logic, este negat criticismul însuși. Aceasta este o poziție exagerată, dar disputele declanșate în jurul acestora au atras gânditori din cele mai diverse domenii, nu numai din cadrul filosofiei. Pentru H.Poincaré, judecățile sintetice a priori se bazează pe o neînțelegere. Dacă axiomele geometriei ar fi judecăți sintetice a priori ele s-ar impune cu o asemenea forță încât nu ar putea fi concepute enunțuri contrare, și nici nu s-ar putea construi pe ba-

[1] Rudolf Carnap, *op.cit.*, p.177.

za lor edificii teoretice coerente cum sunt geometriile neeuclidiene. Neînțelegerea provine din faptul că se raționează în mod constant ca şi cum figurile geometrice s-ar comporta în maniera solidelor, iar geometria împrumută de la experiență proprietățile acestor corpuri. Dar dacă geometria ar fi o știință a experienței, ar înceta imediat să fie riguros exactă pentru că se ştie că nu există solid absolut invariabil. Axiomele geometriei nu sunt, pentru Poincaré, nici judecăți sintetice a priori, nici fapte ale experienței. „Ele sunt convenții; alegerea lor, dintre toate convențiile posibile, este călăuzită de faptele experienței, dar ea rămâne liberă şi nu este limitată decât de necesitatea de a evita orice contradicție. Astfel, postulatele pot rămâne riguros adevărate chiar dacă legile experienței care au determinat adoptarea lor nu sunt decât aproximative"[1].

Pentru savantul francez, întrebarea dacă geometria euclidiană este adevărată este fără sens, similară celei privind adevărul literelor unui alfabet sau al sistemului metric. O geometrie nu poate fi adevărată sau falsă, ci comodă sau mai puțin comodă. Geometria euclidiană este şi va rămâne cea mai comodă pentru că e cea mai simplă şi se acordă destul de bine cu proprietățile solidelor naturale. Spațiul geometric este continuu, infinit, tridimensional, omogen, izotrop. Spațiul reprezentării, sub tripla sa formă, vizuală, tactilă şi motorie, nu posedă, în mod riguros, nici una din proprietățile de mai sus. Oamenii nu-şi reprezintă corpurile exterioare în spațiul geometric, ci raționează asupra lor *ca şi cum* ele ar fi situate în spațiul geometric.

Pentru reprezentanții epistemologiei genetice, structurile de cunoaştere sunt necesare, însă ele capătă caracterul necesității pe parcursul dezvoltării lor şi nu comportă o programare prealabilă. Cunoaşterea, conform acestei viziuni, nu pleacă nici de la un subiect conştient de sine, nici de la obiecte deja constituite care s-ar impune subiectului. Ea rezultă din interacțiuni ce se produc între cei doi poli, dar din cauza unei nediferențieri complete, nu a unor schimburi între forme distincte. În consecință, dacă inițial nu există nici subiect în sensul epistemic al termenului, nici obiecte ale cunoaşterii, nici instrumente invariate de schimb, problema

[1] H.Poincaré, *Știință şi ipoteză*, ed.cit., p.70.

de început a cunoaşterii este de a construi asemenea poli şi asemenea mediatori. „Instrumentul iniţial de schimb, arată J.Piaget, nu este percepţia, aşa cum consideră empiriştii şi cum, cu prea multă uşurinţă, au admis-o raţionaliştii, ci acţiunea însăşi, în marea sa plasticitate"[1]. Dacă raţionalismul modern a postulat o armonie prestabilită între gândire şi existenţă, în viziunea genetic-epistemologică e vorba de o armonie „stabilită" în mod progresiv, printr-un proces ce începe de la rădăcinile organice, pentru a se prelungi la infinit. Epistemologia genetică încearcă să demonstreze că orice construcţie elaborată de subiect presupune condiţii interne prealabile.

Şi această critică făcută judecăţilor sintetice a priori este unilaterală. Evident, subiectul psihologic nu posedă dintru început o structură spirituală bine definită, însă la Kant spaţiul şi timpul, ca forme a priori ale sensibilităţii, şi categoriile intelectului sunt ale subiectului transcendental, nu ale celui empiric. Cum se face trecerea de la un plan la altul este o altă problemă pe care Kant caută să o rezolve prin schematismul transcendental.

Subiectul transcendental este el însuşi Idee, spre deosebire de subiectul psihologic, marcat de contingenţă şi supus morţii. Pentru subiectul individual, timpul are realitate empirică, realitate căreia idealismul transcendental îi dă o şi mai mare consistenţă, eul transcedental, dimpotrivă, este cel care impune lumii timpul, spaţiul şi categoriile. Unitatea eului transcendental implică pluralitatea eului empiric. Eul absolut unifică eurile individuale, dar nu le distruge. Aşa cum idealitatea transcendentală a spaţiului implică realitatea sa empirică, la fel, idealitatea eului transcendental implică realitatea psihologică a eului individual. Eroarea interpretărilor psihologiste ale *Criticii raţiunii pure* provine din nediferenţierea gândirii individuale şi subiective, de cea necesară şi obiectivă. Când Hegel îi numeşte pe filosofi „eroi ai raţiunii" nu foloseşte o simplă figură de stil. Aşa cum eroismul rezidă în renunţarea la tot ce ţine de existenţa particulară pentru triumful unei idei, filosoful elimină din subiect, iar Hegel şi din obiect, elementele finite şi contingente pentru a se ridica în infinit şi etern. În acest sens gândirea filosofică este eroismul raţiunii.

---

[1] Jean Piaget, *Epistemologia genetică*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1973, p.12.

Pentru Hegel, raţiunea teoretică, aşa cum o concepe Kant, este speculativă prin judecăţile sintetice a priori, care sunt „latura cea mare a acestei filosofii. Kant demonstrează că gândirea este în sine concretă, că ea posedă judecăţi sintetice a priori, judecăţi care nu sunt scoase din percepţie. Ideea cuprinsă în această concepţie este mare"[1]. Deşi Kant rămâne tributar manierei empirice şi psihologiste de a vedea lucrurile, sinteticul a priori reprezintă un important pas al raţiunii spre a deveni în sine concretă. După Hegel, deşi judecăţile sintetice a priori deschid o grandioasă perspectivă filosofică, felul în care sunt tratate de Kant este neconcludent. Enunţurile aritmetice, cum ar fi 7+5=12, din *Critica raţiunii pure*, ca şi cele geometrice, nu sunt temeinic argumentate. Kant a considerat propoziţia 7+5=12 ca fiind sintetică, fiindcă acelaşi lucru este prezent pe una din laturi în forma multiplului, 7 şi 5, iar pe cealaltă latură în forma unităţii, 12. În aparenţă unul conţine în sine multiplul, dar, după Hegel, analiticul nu este numai identitatea abstractă, 12=12. În această egalitate avem o diferenţă, dar una care nu se întemeiază pe nici o calitate. Pe de o parte 5+7, pe de alta, 12 par a fi conţinuturi diferite dar, în realitate, sunt absolut acelaşi conţinut. Numărul 12 este un rezultat al lui 5 şi 7 şi al unei operaţii cu totul exterioară, încât o poate înfăptui şi o maşină. Propoziţia pe care Kant o considera sintetică a priori este analitică a priori, fiindcă nu există o trecere de la o calitate la alta, ci o simplă repetare a aceleiaşi operaţii prin care au luat naştere 5 şi 7

Numărarea, la care se referă Kant, este mai degrabă o producere de identitate, când are loc o adunare. Ea este o sinteză superficială, aparentă, pură adăugire. Sinteza speculativă, contrar acestui mod de a vedea, este autodeteminarea conceptului ontologic. „Kant a inaugurat acest fel de a privi prin extrem de importanta idee că ar exista judecăţi sintetice a priori. Această sinteză originară a aperceţiei este unul dintre cele mai profunde principii pentru dezvoltarea speculativă; ea constituie începutul adevăratei înţelegeri a naturii conceptului şi este complet opusă acelei identităţi goale sau universalităţii abstracte care nu e, ca atare, sinteză"[2].

---

[1] G.W.F.Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol.II, ed.cit., p.590.
[2] G.W.F.Hegel, *Ştiinţa logicii*, ed.cit., p.586.

Prin judecăţile sintetice a priori intelectul este depăşit. Dezvoltările ulterioare ale filosofiei kantiene şi exemplele pe care le aduce sunt prea puţin în acord cu acest început fecund. Şi în privinţa sinteticului a priori Kant se opreşte la jumătatea drumului, ca şi în cazul metodei sau cel al categoriilor. El a deschis o cale nouă dar, şi de această dată, ezită să o urmeze. Sinteza sa este similară unei simple legături şi el recade în planul formal, după ce fusese clar orientat spre ontologie. Conceptul este condiţionat de multiplul intuiţiei, în lipsa căruia ar fi fără nici un conţinut. Poziţia formală a intelectului pare a fi depăşită prin cea mai înaltă treaptă a gândirii, dar raţiunea, dimpotrivă, abandonează complet la acest nivel conţinutul speculativ, prefigurat prin judecăţile sintetice a priori. Raţiunea teoretică din *Critica raţiunii pure* este, după Hegel, cu totul formală, ca unitate de reguli pentru uzul sistematic al intelectului. Conceptele raţiunii, care ar fi trebuit să fie mai concrete, mai speculative, nu mai au nimic de natură constitutivă, precum categoriile intelectului, ci sunt simple idei ipotetice. Ele nu pot constitui obiecte de cunoaştere fiindcă transcend experienţa. Pentru Hegel, acest aspect este suprema umilire a raţiunii. „S-ar fi putut crede vreodată că filosofia ar nega adevărul esenţelor inteligibile fiindcă acestora le lipseşte materia spaţială şi temporală a sensibilităţii?"[1] Numele de raţiune pe care-l dă Kant facultăţii de cunoaştere mai degrabă ascunde raţionalul.

Doar în *Critica facultăţii de judecare* este afirmată ideea speculativă, dar într-un mod confuz şi greu de recunoscut. În cele din urmă raţionalul e transformat de idealismul transcendental în ceea ce ţine de intelect şi condiţionat. Totuşi filosofia kantiană are meritul de a fi idealism, pentru că demonstrează că nici conceptul, nici intuiţia nu reprezintă nimic în sine, ci numai în unitatea lor. Dar pentru că acest idealism restrânge sfera cunoaşterii la experienţa posibilă, cade în finitate absolută şi subiectivitate. „Astfel întreaga sarcină şi tot conţinutul acestei filosofii nu este cunoaşterea absolutului, ci cunoaşterea acestei subiectivităţi, sau o critică a facultăţii de cunoaştere"[2].

---

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, p.587.

[2] G.W.F.Hegel, *Studii filosofice*, trad.rom. D.D.Roşca, Bucureşti, Editura Academiei 1967, p.20.

Deşi intelectul e obiectul de cercetare al lui Kant, filosofia sa exprimă, apreciază Hegel, ideea veritabilă a raţiunii în propoziţia „cum sunt posibile judecăţile sintetice a priori?" Dar Kant, departe de a se fi oprit asupra profunzimii acestei idei, se rezumă doar la semnificaţia subiectivă şi a crezut că poate demonstra că o cunoaştere bazată pe raţiune este imposibilă. Propria sa operă îl depăşeşte. Rezultatul suprem al idealismului transcendental este acela că ceea ce se numeşte metafizică se reduce la iluzia că există o cunoaştere proprie raţiunii. Întrebarea privind judecăţile sintetice a priori nu exprimă altceva decât ideea că, în judecăţile sintetice, subiectul şi predicatul, fiinţa şi gândirea sunt în acelaşi timp a priori, adică termeni absolut identici. Posibilitatea acestui enunţ ţine exclusiv de raţiune care nu este altceva decât această identitate a unor astfel de termeni eterogeni. Greşeala lui Kant, spune Hegel, constă în aceea că pune problema judecăţilor sintetice a priori în legătură cu spaţiul şi timpul. Spontaneitatea şi activitatea sintetică absolută, în acest caz, sunt înţelese ca principiu al sensibilităţii, care mai înainte fusese caracterizată numai prin receptivitate.

Unitatea originară sintetică de apercepţie este, de asemenea, un concept speculativ. Judecăţile sintetice a priori sunt posibile datorită identităţii originare absolute între eterogeni. Ceea ce este a priori în judecată, identitatea absolută, ca termen mediu nu apare, ci este substituită prin copula „este". Judecata este, după Hegel, numai manifestarea preponderentă a diferenţei. Ceea ce iese la lumină şi se manifestă în conştiinţă este numai rezultatul opoziţiei subiectului cu predicatul. Numai aceşti termeni sunt afirmaţi în judecată, nu şi unitatea lor ca obiect al gândirii.

După Hegel, idealismul formal kantian este un dualism. Teoria kantiană a categoriilor nu este decât o lărgire a doctrinei lui John Locke, conform căreia categoriile sunt determinate de obiect. Deşi Kant afirmă deopotrivă latura a priori şi cea a posteriori a cunoaşterii, iar unitatea lor este însăşi raţiunea, totuşi la el raţiunea rămâne simplu intelect şi numai rezultatul este cunoscut ca atare: judecăţile sintetice a priori. Pentru Kant intelectul este absolutul spiritului omenesc. Aceasta este dogma lui. În idealismul transcendental kantian, consideră Hegel, intelectul reprezintă finitatea de nedepăşit a raţiunii umane.

În sinteza a priori Kant găsise un principiu superior în care se putea cunoaşte dualitatea în unitate, dar multiplul intuiției l-a copleşit în aşa măsură, încât nu s-a mai putut despărți de materia sensibilă spre a privi categoriile în sine. Dacă ar fi făcut acest pas, Kant ar fi ajuns la o filosofie speculativă. A rămas, ezitând, ca de obicei, la o concepție ce nu diferă prea mult de metafizicile pe care s-a străduit să le distrugă. Filosofia lui Kant nu este, după Hegel, decât iluminismul constituit metodic. Idealismul transcendental pune capăt metafizicii intelectului „ca dogmatism obiectiv, dar a tradus acest dogmatism obiectiv într-unul subiectiv"[1].

În filosofia kantiană, ca-n toate celelalte, Hegel caută numai gândirea speculativă. Cu speculativul începe asprimea filosofiei şi orice lirism devine superfluu. O dată cu impunerea filosofiilor cu puternice accente speculative se constată o îndepărtare a simțului comun de preocupările metafizice. Începând cu Kant, filosofia se desparte de conştiința comună. Aşa se explică ironia cu care a fost întâmpinată concepția lui Fichte şi imensul efort al acestuia de a-şi populariza ideile, spre a-i determina pe cititorii săi să treacă dincolo de reprezentare. Gândirea speculativă, prefigurată în modernitate de Kant, dezvoltată de Fichte şi Schelling, desăvârşită de Hegel, este o ieşire din naivitatea conştiinței naturale, care procedează conform normelor intelectului.

Kant a găsit în axiomele geometriei cele mai concludente exemple de judecăți sintetice a priori, dar, după Hegel, ideea atât de generoasă contrastează cu acest nepotrivit exemplu. Axiomele lui Euclid par a fi judecăți sintetice a priori pentru că sunt de o extremă simplitate, o simplitate care exclude din sine diferența. Or, judecățile sintetice a priori presupun tocmai contrariul. În viziunea lui Hegel, geometria este o ştiință a cantității pure, fapt pentru care raționamentul silogistic formal îi aparține în chipul cel mai potrivit. Geometria se menține în cadrul identității formale, astfel încât ea este ştiința adecvată perfect gândirii finite a intelectului. Kant a considerat geometria ca fiind ştiința unei intuiții sensibile, spațiul, dar „contra acestei platitudini este necesar să facem banala observație că prin intuiție nu ia naştere nici o ştiință, ci numai prin gândire. Caracterul intuitiv pe care-l are geometria datorită

[1] G.W.F.Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol.II, ed.cit., p.580.

materiei sale încă sensibilă i-l dă numai acel aspect de evidenţă pe care-l posedă în general sensibilul pentru spiritul lipsit de gândire"[1].

În mod paradoxal, caracterul sensibil al obiectului geometriei a fost considerat de Immanuel Kant ca un avantaj, când, dimpotrivă, consideră Hegel, sensibilul indică nivelul scăzut al unei ştiinţe. Numai caracterului abstract al obiectului sensibil al ei îi datorează geometria aspectul ştiinţific. Spaţiul euclidian este numai abstracţia şi vidul exteriorităţii reciproce a diverselor figuri geometrice, astfel încât geometria, ca ştiinţă a acestor figuri este o simplă ştiinţă a finitului. Procedeele sale nu pot fi transpuse în ştiinţa infinitului, absolutului şi necondiţionatului – filosofia speculativă. Obiectul geometriei, ca şi al restului matematicilor, ţine de intelectul abstractizator, nu de raţiunea speculativă. Conceptul speculativ, viaţa, spiritul, obiectul filosofiei speculative în genere, este inaccesibil cunoaşterii de tip matematic.

[1] G.W.F.Hegel, *Ştiinţa logicii*, ed.cit., p.815.

X. „Fizica pură" kantiană ca structură a spiritului

Unii neokantieni, mai ales din Şcoala de la Marburg, au considerat *Critica raţiunii pure* ca o filosofie a ştiinţei. Din această perspectivă descoperirea epocală a lui Kant a constituit-o ideea că în cunoaşterea experimentală sunt prezente elemente a priori. Fizica lui Newton, de care Kant vorbeşte întotdeauna cu admiraţie, este una experimentală. Întrebarea critică privind posibilitatea fizicii nu se referă însă, nicidecum, la fizica newtoniană, ci la „fizica pură". Acest concept a primit cele mai diverse interpretări. Încercăm aici o interpretare din perspectiva filosofiei hegeliene.

A fost avansată ipoteza că „fizica pură" este o creaţie kantiană şi reprezintă „rezultatul final al cercetării pe care a întreprins-o cu scopul de a detaşa presupoziţiile metafizice ale fizicii newtoniene de partea ei empirică"[1]. Indiferent de momentul elaborării, cert este că fizica pură este altceva decât cea newtoniană. Nimeni nu se putea îndoi de existenţa fizicii lui Newton, dar, spune Kant, „mulţi ar putea la îndoială existenţa fizicii pure. Dar nu avem decât să privim diferitele judecăţi care se găsesc la începutul fizicii propriu-zise (empirice), cum e cea despre permanenţa aceleiaşi cantităţi de materie, despre inerţie, despre egalitatea acţiunii şi reacţiunii etc., şi ne vom convinge repede că ele constituie o *physicam puram* (sau *rationalem*), care merită desigur, ca ştiinţă specială, să fie expusă separat în toată întinderea ei"[2]. Prin urmare, nu numai ceea ce Newton a numit „axiomele sau legile

[1] Mircea Flonta, *Conceptul de „fizică pură" în Critica raţiunii pure*, în vol. *Kant – 200 de ani de la apariţia Criticii raţiunii pure*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1982, p.43.

[2] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969, p.56.

mişcării", dar şi „regulile de filosofare" fac parte din fizica pură şi sunt judecăţi sintetice a priori. Ideea constanţei şi uniformităţii naturii nu apare explicit la Newton, dar în lipsa acestei presupoziţii orice lege ar fi de neconceput. Kant elaborează conceptul de fizică pură fiindcă „este imposibil de a construi un sistem de simple concepte empirice"

Numeroase pasaje din *Opus postumum* sugerează sinonimia dintre fizica pură şi metafizica naturii. Dacă fizica newtoniană posedă caracterul ştiinţificităţii prin elementele de fizică pură pe care le încorporează, atunci fundamentele ştiinţei de tip galileo-newtonian sunt metafizice. „Ştiinţa naturii – se arată într-una din ciornele rămase de la Kant – este disciplina forţelor care acţionează materia din univers. În măsura în care acest sistem se fundează numai pe concepte şi propoziţii a priori, se numeşte metafizica naturii; dar fizică, pe de altă parte, când se fundează pe principii ale experienţei". În *Opus postumum* este frecvent afirmată ideea că ştiinţa nu se poate autofunda, că elementele metafizice ale ştiinţei naturii sunt o parte din filosofia naturii, nu din ştiinţa propriu-zisă, dar constituie fundamentele acesteia.

Din opera postumă rezultă că una din marile probleme cu care se confruntă Kant este trecerea de la fizica pură la fizica empirică, de la metafizică la ştiinţa experimentală. În unele pasaje din *Opus postumum* apare o unică ştiinţă a naturii ce cuprinde o metafizică şi o fizică, prima urmând principii a priori, care sunt „principiile metafizice ale ştiinţei naturale; a doua, pleacă de la principii empirice – fizica". Problema fundamentelor ştiinţei, aşa cum se conturează în *Critica raţiunii pure*, la opera postumă adăugând noi precizări, nu se poate rezolva doar în orizontul strict epistemologic, pentru că nu este pusă doar într-un astfel de context. Ea este strâns legată de ontologie. „Dacă lumea ar fi ansamblul lucrurilor în sine, ar fi imposibil de a demonstra existenţa unui lucru în afara lumii; căci ar trebui corelat lumii, altfel n-am putea conchide despre acel lucru. El trebuie să fie totuşi de un alt ordin decât lumea, altfel ar face parte din lumea însăşi. Dar dacă noi considerăm lumea ca fenomen, aceasta dovedeşte cu prisosinţă existenţa unui lucru care nu este fenomen"[1].

[1] Immanuel Kant, *Opus postumum*, Band I, Walter de Gruyter, Berlin, 1936, p.440.

Acest pasaj este deosebit de lămuritor pentru poziția din prima *Critică* în raport cu *Critica rațiunii practice*. Mai departe, el devine de-a dreptul surprinzător dacă-l corelăm cu *Scolia generală* a *Principiilor matematice ale filosofiei naturale*. Dimensiunea metafizică a acestor rânduri ale lui Newton este evidentă. „Este drept că Newton a prevenit în mod expres fizica să se păzească de metafizică; spre cinstea lui, trebuie să recunoaștem totuși că el însuși nu s-a comportat deloc potrivit acestui îndemn"[1]. Sistemul lumii este atât de perfect încât legile mecanice nu mai fac loc nici unui Dumnezeu. Dar dacă ființa supremă nu poate locui în lume, trebuie să sălășluiască în afara ei. Așa cum nota Kant în fragmentul postum, în afara lumii nu poate fi decât acel obiect de un cu totul alt gen decât lumea însăși. „După cum un orb nu are ideea culorilor, astfel noi nu avem idee de felurile în care preaînțeleptul Dumnezeu simte și înțelege toate"[2]. Acestea sunt cuvintele lui Newton, dar foarte bine pot fi considerate ca fiind ale autorului idealismului critic. Întemeietorul fizicii clasice pare el însuși surprins de rezultatul propriei sale opere, așa cum Immanuel Kant se arată contrariat de rezultatul cercetărilor din *Critica rațiunii pure*. *Scolia generală* nu e decât remedierea păcatului izgonirii lui Dumnezeu dintr-o lume perfect mecanică, așa cum *Critica rațiunii practice* vine să umple imensul gol lăsat de întâia *Critică* prin negarea irevocabilă a psihologiei, cosmologiei și teologiei raționale. „Într-adevăr, cercetătorii naturii, și îndeosebi Newton, când s-au folosit, spre a explica fenomenele naturii, de forma reflexivă a forței, au declarat în mod expres că prin aceasta nu urmează să să i se aducă un prejudiciu cinstirii lui Dumnezeu ca creator și cârmuitor al lumii"[3].

Declarația de dezvinovățire a lui Newton arată că acest lucru s-a produs. Dumnezeu apare la el ca transcendent ordinii mecanice. Dacă nu se pot cunoaște decât atributele, nu substanța intimă a unui lucru, cu atât mai puțin se poate pătrunde în substanța intimă a ființei supreme. „Pe el îl cunoaștem numai prin proprietățile și atributele lui, și prin structurile foarte înțelepte și

[1] G.W.F.Hegel, *Logica*, ed.cit., p.193.

[2] Isaac Newton, *Principiile matematice ale filosofiei naturale*, București, 1956, p.418.

[3] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, p.254-255.

foarte bune ale lucrurilor, şi prin cauzele finale, şi le admirăm din cauza perfecţiunii lor"[1].

Cu riscul unei exagerări, trebuie să spun că în ultimele pagini din *Principii* Newton încetează de a mai fi doar om de ştiinţă. Raţiunea impersonală este oprită să-şi serbeze triumful până la capăt, aici ca şi în criticism. Ea este brusc anihilată de substratul emoţional al fiinţei umane, transfigurată de propria-i operă. Nevoia de Dumnezeu, libertate şi nemurire, ca şi în *Critica raţiunii practice*, este mai puternică decât orice raţionament al unei gândiri impersonale. *Scolia generală* nu mai este opera raţiunii lui Newton, ci a omului Newton, în carne şi oase, aşa cum *Critica raţiunii practice* este o creaţie a omului Kant, în carne şi oase, nu numai a raţiunii sale. Distincţia critică dintre fenomen şi noumen este cea care înlătură contradicţiile latente din opera lui Newton. Idealismul transcendental legiferează mecanismul newtonian. Această legiferare ar însemna prea puţin, sau ar avea chiar o semnificaţie negativă, dacă idealismul transcendental s-ar rezuma la atât. El justifică libertatea, nemurirea şi pe Dumnezeu însuşi, iar prin acestea, restul valorilor umane.

Pentru Newton, Dumnezeu nu poate fi nici obiect al lumii, supus legilor mecanice, dar nici ipoteză, căci „ipotezele, fie metafizice sau fizice, sau ale calităţilor oculte, sau mecanice, în filosofia experimentală, nu au loc. În această filosofie propoziţiile se deduc din fenomene şi devin generale prin inducţie"[2]. Totuşi, oamenii îl venerează ca stăpân. „Dumnezeu fără stăpânire, providenţă şi cauză finală nu este altceva decât fatalitate şi natură"[3]. Idealismul transcendental, pe de o parte, previne acest final mai mult decât dramatic, pe de altă parte, întemeiază raţional morala. Disciplinele opuse sunt conciliate printr-o dublă folosire a raţiunii, teoretică şi practică.

În concepţia lui Kant, o ştiinţă pur empirică este un concept contradictoriu. Ştiinţa se întemeiază pe enunţuri sintetice a priori. Privit ca filosofie a ştiinţei, idealismul transcendental are ca problemă centrală tocmai asemenea enunţuri. Dar judecăţile sintetice a priori nu sunt posibile decât în măsura în care obiectele simţurilor sunt reprezentate ca fenomene şi nu ca lucruri în sine.

---

[1] Isaac Newton, *op.cit.*, p.418.
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem.*

Numai fizica pură este constituită în întregime din judecăți sintetice a priori, nu și cea newtoniană. Aceasta din urmă este una experimentală și din acest motiv descrie structura reală a lumii. Ideea că „intelectul nu-și scoate legile (a priori) din natură, ci, dimpotrivă, îi prescrie legile sale"[1] este neinteligibilă dacă ne menținem în orizontul epistemologiei și nu o ancorăm profund în ontologie. Numai legile fizicii pure sunt puse de intelect, nu și cele experimentale. Ce raport există totuși între fizica pură și cea newtoniană? Această întrebare a primit diverse răspunsuri, cele mai multe plecând de la ideea că schematismul conceptelor intelectului este vestibulul de trecere de la principiile metafizice la fizică. Fizica pură este știința unei naturi în genere, cea newtoniană, a unei lumi determinate. Primul univers nu este preconstituit, dimpotrivă, este creația faimoasei „conștiințe în genere", pe care unii neokantieni au identificat-o cu subiectul transcendental. Al doilea univers preexistă subiectului empiric. Soluția fundamentelor metafizice ale științei trebuie căutată în raportul dintre subiectul transcendental, creator de lume, și cel empiric, parte componentă a lumii însăși. Departe de a se stinge, întrebarea se mută în alt plan. Cum se face trecerea de la subiectul transcendental la cel empiric? O bună parte din neokantianism e șirul răspunsurilor date acestei întrebări.

Din perspectiva filosofiei hegeliene, fizica pură kantiană se cere analizată în planul vast al spiritului. Căci aceasta este relația primă și fundamentală: spiritul creator și lumea creată. Între Dumnezeu-creatorul și lucrul-creație se situează omul, termen mediu în acest silogism ontologic, creator și creație în același timp. Fizica pură nu cred că este altceva decât descrierea structurii spiritului. O anumită structură a acestuia creează o lume proprie pe care o studiază științele experimentale. De-aici rezultă simplu cele două planuri, al constituitului și-al preconstituitului, dar și disciplinele corespunzătoare lor. O lume perfect mecanică, tocmai pentru că este astfel, trimite dincolo de sine, viața, de pildă, cu spontaneitatea ei, neputând fi explicată. „O materie vie", spune Kant, „este o *contradictio in adjecto*; principiul director este imaterial"[2].

---

[1] Immanuel Kant, *Prolegomene...*, ed.cit., p.119.
[2] Immanuel Kant, *Opus postumum*, Band II, ed.cit., p.329.

Lumea mecanică este un punct de vedere, cel al omului. Dacă spiritul său ar fi altfel structurat, lumea ar fi alta. Cum arată ea în sine? Aceasta este întrebarea hamletiană în jurul căreia s-au constituit toate metafizicile. „Gândirea lui Dumnezeu şi manifestarea sa în cunoaşterea lumii este astfel scopul ultim, atât al metafizicii în genere, cât şi al filosofiei kantiene"[1] Pentru om, problema rămâne principial irezolvabilă, ca şi pentru orice spirit finit, pentru care, evident, lumea are o cu totul altă înfăţişare. La fel se întâmplă cu toate problemele ce vizează absolutul, metafizica însăşi va rămâne mereu un frumos pericol, fascinant şi adesea fatal.

[1] Max Wundt, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, Verlag von Ferdinand Enke, 1924, p.389.

XI. Doctrina categoriilor în logica transcendentală şi în logica speculativă

a) Logica transcendentală ca doctrină a categoriilor

Fiindcă judecăţile sintetice a priori se situează în afara ariei de cuprindere a logicii tradiţionale, Immanuel Kant va crea o nouă logică, cea transcendentală, ce se deosebeşte de prima printr-o manieră cu totul specială de a opera, nu numai printr-un grad mai mare de generalitate. Unii logicieni îi contestă existenţa, iar cei care o acceptă o supun unor severe critici.

Contribuţiile efective ale lui Kant la dezvoltarea logicii sunt căutate în *Logica generală*, care este o logică formală, iar logica transcendentală este privită ca un adaus care ţine de psihologie şi teoria cunoaşterii. Opinii dintre cele mai diverse sunt exprimate şi cu privire la raportul dintre logica formală şi cea transcendentală, precum şi la rolul acesteia din urmă în sistemul kantian. În concepţia filosofică expusă în *Critica raţiunii pure* cea mai mare parte o reprezintă logica transcendentală. De ce această filosofie se numeşte, după autorul ei, logică, deşi în secolul XVIII-lea cele două domenii erau bine delimitate? Filosofia transcendentală, care este preponderent o ontologie şi o teorie a cunoaşterii, se numeşte logică dar, de fapt, spune autorul ei, este un tratat despre metodă, deşi *Metodologia transcendentală* este neînsemnată în ansamblul *Criticii raţiunii pure*, atât ca rol, cât şi ca întindere.

În epoca modernă Kant este cel care a readus în mod clar idealismul pe terenul ontologiei şi a provocat prin aceasta o mişcare filosofică de mari proporţii, comparabilă cu cea reprezentată de

Platon şi Aristotel. Funcţia ontologică a categoriilor devine preocupare constantă în idealismul german. Abordăm logica transcendentală ca doctrină a categoriilor pentru că, din acest punct de vedere, logica speculativă hegeliană este o mai bună tratare a obiectului logicii transcendentale. În această privinţă raportarea lui Hegel la idealismul transcendental este explicită. El nu-şi ascunde intenţia de a duce până la capăt elementele speculative ale criticismului, acolo unde Kant ezită şi nu îşi asumă consecinţele propriei sale gândiri.

Immanuel Kant pleacă de la constatarea că întreaga noastră cunoaştere provine din două surse fundamentale: sensibilitatea, cu intuiţiile ei, şi intelectul, cu conceptele sale. „Intuiţia şi conceptele constituie deci elementele întregii noastre cunoaşteri, astfel că nici conceptele fără o intuiţie care să le corespundă într-un mod oarecare, nici intuiţia fără concepte nu pot da o cunoaştere"[1] Acest gând revine fără încetare în *Critica raţiunii pure*. Cele două origini au nevoie una de alta şi numai unitatea lor poate da o cunoaştere. Lumea sensibilităţii este dezarticulată, astfel încât nici nu se poate vorbi de un cosmos pur sensibil. Un asemenea univers ar fi echivalent neantului, la fel ca cel al unui intelect rupt de sensibilitate. Pentru Kant sciziunea dintre sensibil şi inteligibil se regăseşte în obiectul însuşi, ca opoziţie între forma şi materia sa, acestora corespunzându-le, în subiect, spontaneitatea şi receptivitatea facultăţilor de cunoaştere. Prin urmare, lucrul însuşi poate fi descompus în materie şi formă, făcând să coincidă, pe de o parte, subiectul, forma, a priori, *pur*, pe de alta, obiectul, materia, a posteriori, *empiric*. Acest aspect a fost considerat de Hegel dualism, dar Kant vorbind de două rădăcini ale cunoaşterii, sensibilitatea şi intelectul, întrevede, în imaginaţie, un trunchi comun.

Conceptele, ca şi intuiţiile, sunt fie pure, fie empirice. Empirice sunt intuiţiile în care e cuprinsă senzaţia, deci cele care presupun prezenţa obiectului, iar pure sunt cele ce nu conţin nici o senzaţie. Conceptele sunt pure, când provin numai din intelectul însuşi, şi empirice când îşi au originea în senzaţie, oricât de îndepărtată ar fi aceasta. Senzaţia este, din acest motiv, materia cu-

[1] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, ed.cit., p.91.

noaşterii empirice, indiferent că dă naştere la simple intuiţii empirice sau la concepte oricât de abstracte.

Intuiţia pură conţine numai forma sub care ceva este intuit, conceptul pur, numai forma sub care ceva este gândit ca un obiect în genere. Fiind doar „forme", ele sunt singurele posibile a priori, spre deosebire de cele empirice care nu sunt posibile decât a posteriori.

Sensibilitatea este receptivă, intelectul produce el însuşi reprezentări (concepte). Fiind dotat cu spontaneitate, intelectul nu posedă şi intuitivitate, nu este deci creator absolut, aşa cum numai Dumnezeu poate fi. Subiectul este astfel alcătuit încât intuiţia, indiferent dacă e pură sau empirică, este întotdeauna sensibilă, iar intelectul este principial neintuitiv. El gândeşte doar obiectul intuiţiei sensibile. Aceste două facultăţi îndeplinesc funcţii absolut eterogene, încât este imposibilă preluarea ambelor funcţii de către una singură. Distingerea riguroasă dintre intelect şi sensibilitate înseamnă şi o delimitare strictă a domeniilor acestora. Ştiinţa regulilor intelectului în genere se numeşte logică.

Această primă definiţie a logicii, pe care o enunţă Kant în *Critica raţiunii pure*, nu diferă de cea clasică. Clasice sunt şi distincţiile dintre logica generală şi cea particulară (a unei ştiinţe) sau între logica pură şi cea aplicată. Ele se încadrează în logica tradiţională, care face abstracţie de orice conţinut al cunoaşterii, de orice relaţie a ei cu un obiect „şi nu consideră decât forma logică în raportul cunoştinţelor între ele, adică forma gândirii în genere"[1]

Dacă ar exista numai intuiţii empirice, logica formală, în viziunea lui Kant, ar fi suficientă. Dar aşa cum a demonstrat *Estetica transcendentală*, există şi intuiţii pure ce impun necesitatea existenţei unei logici diferite de cea formală, o logică ce nu poate face abstracţie de orice conţinut al enunţurilor. Ea presupune cu necesitate referiri la originea cunoştinţelor, fiindcă această origine nu poate fi atribuită obiectelor. Logica nouă, transcendentală, se sprijină pe *Estetică*, fără să o integreze ca o parte a sa. Nu orice cunoştinţă a priori este transcendentală, ci numai aceea care contribuie la înţelegerea că anumite reprezentări, intuiţii şi concepte sunt posibile a priori.

---

[1] Immanuel Kant, *op.cit.*, p.94.

Transcedental e un termen epistemologic. Spațiul, sau vreo reprezentare geometrică a priori a sa, nu este o reprezentare transcendentală, transcendentală e numai cunoașterea că acestea nu au o origine empirică. De asemenea, transcendentală este cunoașterea modului de raportare a priori a intuițiilor și conceptelor pure la obiecte ale experienței.

Cunoașterea transcendentală, fiind a unui obiect în genere, se opune celei empirice. „Deosebirea dintre transcendental și empiric nu aparține decât criticii cunoștințelor și nu privește raportul acestora cu obiectul lor"[1] La nivelul cel mai general de definire a logicii transcendentale, Kant îi stabilește ca posibil obiect gândirea pură, dar numai în măsura în care aceasta este capabilă de o cunoaștere sintetică, nu numai de o simplă explicitare a unor concepte date. Ea ar fi, prin urmare, o nouă știință a intelectului pur și rațiunii pure, prin care gândim obiecte absolut a priori. „O astfel de știință care ar determina originea, sfera și valabilitatea obiectivă a unor astfel de cunoașteri ar trebui să se numească *logică transcendentală* fiindcă are a face numai cu legile intelectului și rațiunii, dar numai întrucât se raportează la obiecte a priori, și nu, ca logica generală, la cunoștințele rațiunii atât empirice cât și pure fără deosebire"[2].

O primă definire a logicii transcendentale înseamnă și o primă delimitare față de logica generală, tradițională. Pentru aceasta din urmă, proveniența unui concept din experiență sau din rațiunea pură este o chestiune fără importanță, pentru noua logică acest aspect este esențial. Dintru început Kant precizează că adevărul este o valoare centrală a cunoașterii, iar logica formală stabilește condițiile formale ale unei cunoștințe. Că adevărul unui enunț înseamnă nu numai o corectitudine formală, dar și o concordanță cu realitatea pe care o desemnează, este foarte clar și pentru autorul *Criticii*, dar criteriul formal nu este unul universal pentru că nu poate opera asupra tuturor enunțurilor, ci numai asupra celor de experiență, a posteriori, și asupra celor pur analitice, care nu reprezintă propriu-zis o cunoaștere, ci sunt tautologice. Dacă enunțurile ar fi numai analitice a priori și sintetice a posteriori, criteriul formal al adevărului, corectitudinea formală,

[1] Immanuel Kant, *op.cit.*, p.95.
[2] *Ibidem*.

raportat la real ar fi un criteriu universal. Există însă cunoaşterea sintetică a priori caz în care o cunoştinţă poate să fie în perfect acord cu forma logică, adică să respecte în primul rând principiul identităţii şi principiul noncontradicţiei, şi totuşi, prin conţinut, să fie falsă. Prin urmare, condiţia formală a adevărului unui enunţ este numai una negativă. Ceea ce se contrazice nu este adevărat, „dar logica nu poate merge mai departe; prin nici o piatră de încercare logica nu poate descoperi eroarea care nu atinge forma, ci conţinutul"[1]

Structura *Logicii transcendentale* este similară celei aparţinând logicii generale, aşa cum se prezenta ea în manualele timpului: analitică şi dialectică. Analitica transcendentală face o descompunere a facultăţilor superioare de cunoaşatere, apoi a fiecăreia în parte, rezultatul fiind descoperirea conceptelor pure, care sunt în mod absolut a priori. Ele sunt originare şi nu numai că nu sunt scoase din nici o experienţă, ci fac posibilă experienţa.

Logica transcendentală, în special prin analitica transcendentală,este, în mod cert, şi o doctrină a categoriilor. Analitica urmăreşte cu maximă rigurozitate ca ceea ce se numeşte cunoaştere pură să cuprindă numai concepte pure, nu şi empirice, care să nu aparţină intuiţiei sensibile, mai ales că şi sensibilitatea posedă forme pure a priori. De asemenea, conceptele unei cunoaşteri pure trebuie să fie elementare şi să fie distinse net de cele derivate sau compuse din ele, apoi să fie statornicite într-un sistem care să cuprindă în întregime câmpul intelectului pur. Scopul analiticii transcendentale pare a depăşi puterile intelectuale ale omului, ale căror limite Kant le trasează cu fermitate. Această întreprindere, la o primă privire, vizează adevărul absolut într-un domeniu atât de dificil de cercetat, intelectul pur şi raţiunea pură. Apare o contradicţie între limitele inerente fiinţei umane, la care Kant face dese trimiteri, şi pretenţiile unei cunoaşteri absolute pe care o refuză chiar premisele de la care pleacă, respectiv imposibilitatea conceperii intelectului uman intuitiv.

La o analiză mai profundă se constată că această contradicţie, aşa cum se întâmplă deseori în criticism, se mută într-un alt plan. Critica separă intelectul de sensibilitate, dar şi de raţiunea pură. El rămâne a fi supus analizei numai ca o unitate care subzistă

---

[1] Immanuel Kant, *op.cit.*, p.97

prin sine şi care nu mai poate fi sporită cu adaosuri străine. În acest sens el este pur. Immanuel Kant realizează astfel o idealizare, fiindcă în funcţionarea reală facultăţile de cunoaştere sunt în strânse şi multiple corelaţii. Analiza intelectului pur urmează două direcţii: descoperirea categoriilor, obiectiv ce revine analiticii conceptelor, şi relevarea principiilor pure, cercetare ce revine analiticii principiilor.

Pentru întreaga tradiţie a metafizicii raţionaliste, gândirea era sursa suficientă a cunoaşterii absolute. Kant îşi pune problema gândirii însăşi, concomitent cu cea a existenţei, supunând cugetării categoriile facultăţilor de cunoaştere şi originea acestora. Când Lambert publica *Novum organon*, Kant a constatat că obiectul căutării lor era acelaşi: certitudinea apodictică a cunoaşterii şi conceptele originare. Schimbul de scrisori dintre cei doi gânditori este o bună sursă de a studia constituirea doctrinei categoriilor din perspectiva idealismului transcendental. La 31 decembrie 1765 Kant îi scria lui Lambert că, înainte de a veni în lume o înţelepciune nouă, este necesar ca vechea să fie distrusă. La această dată el se simţea în pragul unei mari descoperiri în privinţa conceptelor originare. Conceptele pure ale intelectului, va considera Kant în 1772, trebuie să-şi aibă originea în natura sufletului, dar nu în sensul că acestea ar fi produse de obiect, nici în sensul că ele însele produc obiectul. Pentru Kant acordul subiectului cu obiectul a constituit o extraordinară enigmă.

Analitica conceptelor este o doctrină a categoriilor, dar şi o teorie a cunoaşterii, şi o ontologie, şi o filosofie a spiritului. Orice abordare unilaterală riscă să piardă specificul filosofiei transcendentale. Este partea cea mai dificilă a întregului criticism. Aşa cum *Estetica transcendentală* este constituită dintr-o expunere metafizică şi una transcendentală a spaţiului şi timpului, în *Analitică* are loc mai întâi o deducţie metafizică a conceptelor pure ale intelectului şi una transcendentală. Se constată că deducţia transcendentală a conceptelor pure a priori ale intelectului este în întregime independentă, în construcţia sa, de deducţia metafizică.

Deducţia metafizică este cercetarea conceptelor intelectului în totalitatea lor. Filosofia critică nu operează cu opinii şi nu procedează rapsodic, ci metodic. Scopul ei nu este însă numai acela de a demonstra existenţa conceptelor originare ale intelectului, ci şi acela de a dovedi că sistemul lor este complet. Pentru atinge-

rea acestor scopuri, cercetarea trebuie să urmeze un fir conducător, *Leitfaden*. Numai astfel se poate determina fiecare categorie şi locul acesteia în sistem. Cercetarea kantiană cuprinde:

– determinarea *Leitfaden*-ului;
– stabilirea tablei judecăţilor;
– stabilirea tablei categoriilor.

Intelectul a fost definit mai întâi ca o facultate nonsensibilă. El este facultatea de a gândi. Fiind discursiv, propria sa cunoaştere nu se poate face decât prin concepte. Dacă intuiţiile empirice se întemeiază pe o afectare directă a simţurilor, conceptele se întemeiază pe funcţii. Prin funcţiile intelectului, Kant înţelege capacitatea sa de a ordona reprezentări diverse sub una comună. Intelectul judecă prin intermediul conceptelor de maniera că „putem reduce la judecăţi toate actele intelectului astfel încât intelectul în genere poate fi reprezentat ca o facultate de a judeca"[1]

Ideea kantiană despre *Leitfaden* este următoarea: intelectul are o folosire logică şi una transcendentală. „Toate funcţiile intelectului pot fi deci găsite, dacă reuşim să expunem complet funcţiile unităţii în judecăţi"[2] Prin urmare, dacă unul şi acelaşi intelect are un uz logic şi un altul transcendental, principiul pentru stabilirea tablei categoriilor este tabla judecăţilor logice. Urmează stabilirea cunoscutului tabel al judecăţilor şi al nu mai puţin cunoscutului tabel al categoriilor.

Logica transcendentală are în faţa sa un divers al intuiţiei pure a priori, pe care l-a pus în evidenţă estetica transcendentală. Legarea diverselor reprezentări se numeşte sinteză, aceasta putând fi empirică sau pură. Logica transcendentală ca doctrină a categoriilor se ocupă de sinteza pură, adică de legătura unui divers care nu e dat empiric. Sinteza este deci cea care creează conceptul fiindcă, în ceea ce priveşte conţinutul, nici un concept nu se poate naşte analitic. Sinteza pură dă conceptele pure ale intelectului. Aceasta este simplul efect al imaginaţiei, „funcţie oarbă", cum îl spune Kant, dar absolut necesară unei cunoaşteri sintetice a priori.

---

[1] Immanuel Kant, *op.cit.*, p.103.
[2] *Ibidem*.

Procedarea logică a intelectului este analitică, cea transcendentală este sintetică. Rezultatul obținut analitic de intelect sunt judecățile. În felul acesta există atâtea concepte pure ale intelectului câte funcții logice există, respectiv câte forme de judecăți logice există. „Vom numi aceste concepte, după Aristotel, *categorii*, întrucât intenția noastră este la origini identică în totul cu a sa, deși în realizare se îndepărtează foarte mult de ea"[1] Kant apreciază la Aristotel încercarea de a găsi conceptele originare, însă consideră că a eșuat din cauza lipsei unui principiu. Stagiritul nu a procedat metodic și ideea unui sistem categorial a rămas ca sarcină pentru veacurile care au urmat. Kant păstrează din inventarul categoriilor aristotelice cantitatea, calitatea și relația, dar ca „puncte de vedere", ca rubrici de categorii. El nu furnizează motive temeinice pentru abandonare celor denumite de scolastici *quando*, *ubi*, *situs*. Acestea sunt considerate concepte sensibile, nu pure. Ele sunt moduri ale spațiului și timpului care sunt forme pure a priori ale sensibilității. *Actio* și *pasio* sunt, de asemenea, eliminate fiindcă derivă din categoria de substanță, iar conceptele pure ale intelectului trebuie să fie originare, nu derivate. Fără a se menționa motivul, categoria numită de scolastici *habitus* nu este păstrată în noul sistem categorial. Numai după stabilirea conceptelor originare ale intelectului, are loc derivarea altora, de asemenea pure, dar critica distinge net între cele două grupe. A treia categorie din fiecare clasă rezultă din sinteza primelor două. Totalitatea nu e decât pluralitatea considerată ca unitate, limitația, sinteza dintre realitate și negație. La rândul lor, comunitatea este o cauzalitate reciprocă, iar necesitatea e sinteza dintre existență și posibilitate.

b) **Considerații istorice și critice privind deducția metafizică a categoriilor**

Tabla categoriilor ce trebuia să fie definitivă a fost criticată de filosofi, dar mai ales de logicieni, prin critica tablei judecăților[2] În celebrul *Traité de logique*, Edmond Goblot aprecia că tabla judecăților din *Critica rațiunii pure* apare ca cea mai sistematică și

[1] Immanuel Kant, *op.cit.*, p.110.
[2] Petru Ioan, *Perspective logice*, Iași, Editura Junimea, 1987, p.69-79.

mai completă clasificare din doctrina tradițională a judecăților[1] Logica tradițională n-a utilizat decât două tipuri de judecăți, după criteriul cantității, universale și particulare, și după criteriul calității, afirmative și negative. Considerate sub ambele aspecte, au fost obținute cele patru tipuri de judecăți desemnate de scolastici prin A.E.I.O. Kant a adăugat judecățile infinite și cele singulare, mai mult dintr-o nevoie de simetrie. Nu numai că tabla judecăților nu mai inspiră încredere, cum arăta Goblot, dar logicienii moderni au arătat că ea este depășită, fiind și inexată și incompletă. Kant se considera îndreptățit să considere tabla judecăților firul conducător în deducția categoriilor „căci proprietățile formale ale judecății trebuiau să conducă la formele elementare ale intelectului pur, de unde derivă"[2].

Asemeni altor autori, Goblot consideră că simetria, despre care se afirmă că l-a determinat pe Kant să adauge judecățile infinite și cele singulare, nu este un argument temeinic. Simetria este frecventă în logică, la fel și-n matematică, dar prin sine însăși ea nu are nici o valoare logică. Judecata infinită nu are o utilitate bine precizată, iar judecățile singulare sunt mai degrabă niște piedici. Ele sunt „false ferestre" ale construcției tradiționale. În plus, împărțirea tripartită se mai întâlnește și la alți autori. Kant nu a făcut decât să reintroducă ceea ce tradiția înlăturase. Și în judecățile de modalitate Kant operează modificări ale tradiției scolastice printr-o revenire la Aristotel.

Ca și Goblot, Robert Blanché consideră că sistematizarea kantiană a judecăților nu se face după un principiu, ci simetria e ridicată la rangul de principiu[3]. La rândul său, Ch.Renouvier remarcă faptul că nu există nici un criteriu care să împiedice lacunele sau repetițiile. Clasificarea kantiană e arbitrară și artificială, atât în privința judecăților, cât și în privința categoriilor. „Confuzia care domnește în operele lui Kant este în mare parte efectul abuzului de distincții"[4]. Defectele sistemului kantian sunt grave și nu-

[1] Edmond Goblot, *Traité de logique*, Paris, Armand Colin, 1920, p.155.

[2] *Ibidem*, p.456.

[3] R.Blanché, *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Paris, Armand Colin, 1970, p.247.

[4] Ch. Renouvier, *Traité de logique générale et de logique formelle*, Paris, Armand Colin, 1912, p.140.

meroase, dar ideea existenței unui sistem al categoriilor este de mare profunzime.

Immanuel Kant face parte dintre acei gânditori care nu pot fi înțeleşi fără a-i însoți, în cercetările lor. Pentru aceasta cea mai bună atitudine a spiritului este docilitatea. În acest sens *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă* poate crea serioase dificultăți. Această lucrare scrisă pentru a facilita înțelegerea *Criticii raţiunii pure* oferă informații dar, paradoxal, blochează înțelegerea, fiind explicativă şi uneori polemică. Immanuel Kant previne cititorul că a procedat analitic, a expus o teorie deja constituită, un rezultat la care ajunsese anterior. El procedează cu propria lui operă ca şi cu una care nu-i aparține. Dar este oare drumul cercetării cel din *Critica raţiunii pure*? În această operă, metoda de expunere este identică celei de cercetare, cum ne asigură Kant? Deducerea categoriilor din tabla judecăților coincide cu expunerea kantiană din *Logica transcendentală*, adică mai întâi a fost limpezit *Leitfaden*-ul, apoi tabla judecăților, apoi cea a categoriilor. O interesantă cercetare, care răstoarnă această ordine întreprinde H.J. de Vleeschauwer. În cunoscuta ordine a deducției metafizice a categoriilor se ascunde pericolul de a crede că punctul de vedere doctrinal şi cel istoric coincid perfect. „Or, dacă ne-am lăsa conduşi de această idee preconcepută, nu am înțelege nimic din geneza doctrinei categoriilor"[1] Ordinea istorică, a descoperirii efective a elementelor deducției metafizice, este exact inversă celei din doctrină, adică mai întâi categoriile, apoi firul conducător, apoi judecățile.

Contrar asigurărilor formale din *Critica raţiunii pure*, tabla categoriilor a fost prima achiziție a logicii transcendentale. Conceptele empirice sunt nenumărate, iar relevarea şi sistematizarea lor completă depăşeşte capacitatea raţiunii omeneşti, fapt pentru care cunoaşterea este neîncheiată şi se îmbogăţeşte prin efortul generațiilor. Dimpotrivă, conceptele pure, ce-şi au originea în intelectul însuşi, sunt în număr foarte redus. Astfel ele pot fi cunoscute în totalitate fiindcă raţiunea se poate cunoaşte pe sine.

Importanța doctrinei kantiene a categoriilor rezidă în faptul că ea depăşeşte orizontul filosofiei dominante în epocă. Filosofia

[1] H.J. de Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant*, p.212.

secolului al XVIII-lea n-a înțeles cum se cuvine semnificația categoriilor. Nici Christian Wolff, nici numeroşii săi discipoli n-au edificat o doctrină proprie a categoriilor. Totuşi există o frapantă asemănare între categoriile kantiene şi cele şapte raporturi posibile dintre reprezentări pe care le stabileşte David Hume în capitolul *Of Relations* din *Treatise of Human Nature*[1]. Dacă Immanuel Kant a cunoscut sau nu această lucrare a lui Hume nu se ştie cu exactitate, dar ea dovedeşte că se ivise în spiritul filosofic modern nevoia unei doctrine a categoriilor diferită de cea scolastică. O dovedeşte şi Leibniz care în privința categoriilor nu s-a mulțumit să repete doctrina scolastică. El face o breşă în sistemul moştenit de la Stagirit şi pune la îndoială caracterul absolut al acestuia. O influență incontestabilă asupra lui Kant a exercitat-o Newton. Categoriile din rubrica relației substanță-cauzalitate-comunitate sunt similare conceptelor primare din mecanica clasică: masă, forță, repulsie.

Principiul de descoperire şi ordonare a categoriilor a fost îndelung căutat. Kant utilizează mai multe metode pe care le abandonează din lipsă de eficacitate. După cum rezultă din manuscrisele păstrate, el a constatat un paralelism între anumite categorii şi anumite judecăți. A presupus, apoi a demonstrat că principiul căutat nu este altul decât identitatea funcțională a intelectului în judecăți şi categorii, sau dubla procedare a intelectului, logică şi transcendentală. Din scrisoarea către Herz, din 1772, se constată preocuparea lui Kant pentru găsirea unui principiu director care să-l conducă la descoperirea bogăției originare a rațiunii. Cel din *Critica rațiunii pure*, deşi pare o premisă, este concluzia la care a ajuns după alte încercări abandonate, iar tabla categoriilor, deşi se prezintă în expunerea critică drept rezultatul deducției metafizice, este o achiziție anterioară tablei judecăților.

Este, în acest context, interesant de urmărit căror logicieni s-a adresat Kant spre a fixa tradiția judecăților, de care el vorbeşte. Mai precizează că există abateri „de la tehnica obişnuită a logicienilor"[2], dar acestea nu sunt esențiale. Aprecierile privind sursa logică a lui Kant, pentru stabilirea tabelului judecăților, sunt dintre

[1] David Hume, *Treatise of Human Nature*.
[2] Immanuel Kant, *op.cit.*, p.104.

cele mai diverse. Adickes susţine că Immanuel Kant a apelat la mai multe surse pentru că la nici un autor nu se găseşte schema sa, însă toate judecăţile cuprinse în ea se află răspândite în manualele de logică din acele timpuri. De pildă, în privinţa cantităţii, la Reimarus, Meier şi Lambert judecăţile sunt *universale* şi *particulare*, dar la Wolff, Baumeister şi Thomasius apar, pe lângă acestea, şi cele *singulare*, ce se considerau o născocire a lui Kant. Din perspectiva calităţii, majoritatea logicienilor împărţeau judecăţile în *afirmative* şi *negative*, dar după Baumeister, ele sunt *afirmative*, *negative* şi *infinite*, deşi cele din urmă au fost considerate pur kantiene. Judecăţile din rubrica relaţiei lipsesc la Wolff, Baumeister, dar după Meier, ele sunt *categorice*, *ipotetice*, *copulative* şi *disjunctive*[1].

Într-adevăr, Kant nu modifică prea mult modul de a concepe judecăţile. Intervenţia sa constă tocmai în structurarea lor astfel încât să se potrivească tablei categoriilor, anterior elaborată. De asemenea el a înlăturat obişnuinţa pur formală de a pune calitatea înaintea cantităţii, dar efectiv nu a inventat nici o formă de judecată. Schema judecăţilor nu se găseşte la nici un autor. Ea este o contribuţie personală a lui Kant, însă nu are la bază un criteriu logic, ci unul metafizic.

c) Conflictul dintre raţiune şi ştiinţă

Deşi pare nepotrivit a vorbi de un conflict între raţiune şi ştiinţă, el există şi poate contribui într-o anumită măsură la înţelegerea celei mai grele părţi din *Critica raţiunii pure*, deducţia transcendentală a categoriilor.

Ştiinţa modernă se apropie, în viziunea lui Kant, de ceea ce Platon a numit *epistéme*. Dar cunoaşterea ca *epistemé* avea ca obiect lumea perfectă şi eternă a Ideilor. O asemenea ştiinţă era de neconceput pentru lumea experienţei. Or, în perioada modernă, ştiinţa experimentală, mai cu seamă fizica, dobândeşte caracterul perfecţiunii, deşi ea nu este una a realităţii pure, ci a experienţei. Este faptul pe care Kant îl constată cu surprindere şi de la care pleacă spre a găsi o legiferare a ştiinţei moderne.

---

[1] H.J. de Vleeschauwer, *op.cit.*, p.246-248.

Deducția transcendentală a conceptelor originare e un răspuns posibil la întrebarea: cum putem cunoaşte obiectele experienței prin gândire pură? Dacă prin Galilei, Bacon, Descartes şi mai ales prin Newton se constituie o ştiință sigură a experienței, înseamnă că posibilitatea experienței şi posibilitatea acestei ştiințe formează unul şi acelaşi lucru.

Fenomenul, ca obiect de experiență, atât de vag conturat în *Estetica transcendentală*, se defineşte complet abia în deducția transcendentală a categoriilor şi este strâns legat de problema obiectivității cunoaşterii. Această problemă este prezentă în toată filosofia modernă. Empiriştii au explicat acordul categoriilor cu experiența prin proveniența acestora din lumea empirică, dar în acest caz ele ar fi marcate de contingență şi arbitrar. Armonia prestabilită, prezentă la raționaliști, este o ipoteză prea comodă, spune Kant. Obiectivitatea trebuie explicată pe o altă cale, cea critică.

Rezultatul deducției metafizice a fost stabilirea conceptelor originare ale intelectului. Aceasta este chestiunea de fapt, dar, afirmă Kant, există şi o chestiune de drept, respectiv legitimitatea a ceea ce a fost constatat. Există concepte empirice care circulă fără o temeinică deducție, numai în virtutea experienței. Kant îşi aminteşte şi de concepte uzurpate – fericire, soartă – care sunt ilegale în câmpul cunoaşterii, căci nu se poate invoca nici un principiu clar, empiric sau rațional, justificativ. „Dar printre diversele concepte care constituie țesătura foarte complicată a cunoaşterii omeneşti, există unele care sunt menite folosirii pure a priori (cu totul independente de orice experiență) şi a căror justificare are totdeauna nevoie de o deducție; fiindcă pentru justificarea unei astfel de folosiri dovezile din experiență nu sunt suficiente, totuşi trebuie să ştim cum se pot raporta aceste concepte la obiecte pe care nu le iau din nici o experiență. Eu numesc, prin urmare, explicația modului cum concepte se pot raporta a priori la obiecte *deducția* lor *transcendentală*"[1].

Categoriile sunt mijloace de legătură între reprezentări, de stabilire a raporturilor necesare ce nu pot fi explicate nici prin experiență, nici prin logica formală. Ele au un caracter de necesitate

[1] Immanuel Kant, *op.cit.*, p.117-118.

pe care experienţa nu îl posedă, dar nici intelectul logic nu-l poate scoate din sine. Categoriile kantiene sunt principii de legătură sintetică între factorii eterogeni. Sesizând necesitatea legăturilor sintetice, nu numai a celor analitice, Kant a fost nevoit să admită o altă folosire a intelectului, cea transcendentală, şi o logică diferită de cea formală.

Conflictul dintre ştiinţă şi raţiune capătă în spiritul lui Kant proporţii dramatice. În ce măsură experienţa şi ştiinţa exactă a naturii sunt compatibile? În măsura în care experienţa posedă legi necesare şi universale. Prin prisma raportului conflictual dintre raţiune şi ştiinţă, idealismul transcendental poate fi înţeles ca o întemeiere filosofică a ştiinţei. Este şi motivul pentru care Kant spune limpede că nu extinde cunoaşterea noastră, ci numai o îndreptăţeşte. Deducţia transcendentală este şi o încercare de a rezolva problema de drept a ştiinţei.

Descartes, Spinoza, Leibniz, asemeni lui Kant, se confruntă cu problema ştiinţei exacte despre o realitate contingentă. Dincolo de soluţiile proprii, date de cei numiţi printr-o etichetă comodă şi simplificatoare raţionalişti, se confruntă cu o dilemă comună în care s-au închis inevitabil: sau analiză logică şi ştiinţă perfectă fără realitate, sau sinteză şi realitate fără ştiinţă perfectă.

d) **Aspectul ontologic al categoriilor la Kant şi Hegel**

Pentru Hegel, intenţia lui Kant de a oferi o tablă completă a categoriilor este demnă de admirat, însă rezultatul cercetării întreprinse în *Critica raţiunii pure* nu este cel aşteptat. Logica speculativă, mai ales cea obiectivă, este, ca şi analitica logicii transcendentale, tot o doctrină a categoriilor, dar care depăşeşte maniera descriptivă a idealismului transcendental. „În timpurile mai noi, Kant a opus ştiinţei numită în mod curent logică încă o logică, anume pe cea transcendentală. Ceea ce numim aici logică obiectivă ar corespunde în parte la ceea ce, la el, este logica transcendentală“[1] Deşi cele două logici par atât de diferite, scopul urmărit a fi atins prin ele este acelaşi: expunerea sistemului complet de categorii. Dacă logica transcendentală are ca premisă necesară

[1] G.W.F.Hegel, *Ştiinţa logicii*, ed.cit., p.43-44

Estetica, logica speculativă este, la rândul ei, precedată de o disciplină a fenomenelor nemijlocite de conştiinţă, de o fenomenologie a spiritului. Ea este, pentru Hegel, ştiinţa conştiinţei, de la forma sa sensibilă nemijlocită până la conceptul ontologic al raţiunii speculative. Când acest proces este desăvârşit devine posibilă cercetarea categoriilor în ele însele, fiindcă spiritul se aruncă în eterul gândirii pure, ca în făcaşul său sacru. Aşa cum logica transcendentală este de neînţeles fără estetica transcendentală, logica speculativă hegeliană este de neînţeles fără întreaga fenomenologie a spiritului. Ideea ştiinţei pure, care apare ca premisă a logicii speculative, este rezultatul *Fenomenologiei spiritului*. „Logica este ştiinţa pură, adică cunoaşterea pură în întregul cuprins al dezvoltării ei"[1]

Logica transcendentală este apreciată de Hegel ca fiind una a existenţei, alături de logica abstractă, limitată la posibil. Această distincţie a jucat un rol important în dezvoltarea ulterioară a filosofiei, logica transcendentală punând probleme ontologice de o maximă profunzime. Dificultatea înţelegerii ei, mai ales a deducţiei transcendentale a categoriilor, provine şi din folosirea aceluiaşi limbaj pentru a desemna atât conţinutul transcendental, cât şi cel empiric. Din acest motiv, tautologia, circularitatea şi contradicţia sunt frecvente în textul kantian. De pildă „cauzalitatea" ca şi categorie se aplică numai fenomenelor, deci lucrul în sine nu poate fi, sub nici o formă, cauză, dar Kant se referă la noumen ca la o cauză nonsensibilă. Intelectul „gândeşte un obiect în sine, dar numai ca obiect transcendental, care este cauza fenomenului..."[2] Obiectul transcendental, fiind supus cauzalităţii, este redus la fenomenalitate. Contradicţii de acest tip în metafizică nu pot fi evitate. Dacă în alte discipline ele au o semnificaţie negativă, în marile filosofii ele nu numai că sunt tolerate dar pot dobândi chiar şi o semnificaţie pozitivă. În idealismul transcendental kantian tautologiile, contradicţiile, ca cea semnalată mai sus, circularităţile au o semnificaţie pozitivă pentru că sunt expresia unui act filosofic fundamental, ce vizează nu numai fundamentele ultime ale cunoaşterii, ci însăşi existenţa.

---

[1] G.W.F. Hegel, *op.cit.*, p.51.
[2] Immanuel Kant, *op.cit.*, p.277

În deducția transcendentală a categoriilor intervine o cascadă de noi distincții care face „argumentarea obscură, șovăielnică, perifrastică"[1] Problema pusă este aceea a obiectivității, atât în planul cunoașterii, cât mai ales al existenței însăși. Cum pot categoriile, care sunt ale subiectului, să facă din fenomenele sensibile, de asemenea subiective, obiectele, natura, lumea experienței? Deducția transcendentală este nodul gordian al *Criticii rațiunii pure*. Mai multe probleme se derulează în același timp cum ar fi: aplicarea categoriilor la realitate, procesul de cunoaștere, realitatea obiectului, obiectivitatea cunoașterii, legitimitatea pe care o au judecățile de experiență, experiența însăși. Dar dincolo de toate acestea se întrevede o unică problemă în care sunt incluse toate celelalte ridicate de deducția transcendentală: ce este existența?

Deducție semnifică stabilirea unui fundament, justificare, dovadă. Kant, urmărind să fundamenteze valoarea obiectivă a conceptelor a priori, începe prin a exclude din cercetare „deducția psihologică" sau „empirică", ce face din reprezentări efectul acțiunii lucrurilor exterioare. Spre deosebire de deducția metafizică, ce stabilește tabla categoriilor, deducția transcendentală are rolul de a explica modul în care conceptele a priori se raportează la obiecte. Ea se află în centrul logicii transcendentale, unde se întâlnesc într-un nod aproape imposibil de desfăcut ideile pe care se sprijină întreaga critică pe care o face Kant rațiunii pure. K.Jaspers precizează că până astăzi nimeni n-a explicat satisfăcător deducția transcendentală a conceptelor, explicația integrală rămânând un deziderat. În acest nucleu al gândirii kantiene se concentrează esența criticismului.

Conceptele originare ale intelectului fac posibile legături sintetice, dar necesare ale diverselor reprezentări. Ele unifică diversul, dar dincolo de ele se află un plan unificator mai înalt, unitatea originar-sintetică de apercepție. Judecata „Eu gândesc" însoțește toate reprezentările, dar ea se dovedește a fi un act al spontaneității intelectului. A spune că toate reprezentările sunt *ale mele* este identic cu „a spune că sunt conștient de o sinteză necesară a acestor reprezentări a priori, sinteză care se numește unitatea originară a apercepției, căreia îi sunt supuse toate reprezentările

[1] M.Florian, *Kant și criticismul până la Fichte*, București, 1937, p.91.

ce-mi sunt date, dar şi la care ele trebuiesc aduse printr-o sinteză"[1]. *Estetica transcendentală* stabilise ca principiu suprem al posibilităţii oricărei intuiţii ca diversul să fie supus condiţiilor formale ale spaţiului şi timpului. Ceea ce nu intră în aceste forme, pentru subiect, nu există. Intelectul se exercită asupra aceluiaşi obiect cu principiul ca tot diversul intuiţiei să fie supus condiţiilor unităţii originar-sintetice a apercepţiei. Acesta este principiul suprem al folosirii transcendentale a intelectului. Pentru Kant, datul divers dintr-o intuiţie sensibilă intră în mod necesar sub unitatea sintetică originară a apercepţiei, fiindcă numai prin ea e posibilă unitatea intuirii.

Contrar tuturor viziunilor filosofice anterioare, Kant consideră că nu numai sensibilitatea, prin spaţiu şi timp, ci şi formele gândirii pun limite cunoaşterii, dar tocmai prin aceste limite devine ea obiectivă. Absolutul ar fi atins numai cu preţul subiectivităţii. O cunoaştere obiectivă este în mod necesar limitată. Prin conceptele originare ale intelectului, ca şi prin intuiţiile pure ale sensibilităţii, subiectul produce obiectele posibile ale experienţei. Chiar dacă realul este doar cel prins în reţeaua de categorii şi intuiţii pure, el este o aparenţă, ce se opune lucrului în sine, dar nu o simplă iluzie.

Un obiect oarecare se prezintă conştiinţei, în orice împrejurare, ca fiind compus din trei elemente eterogene: senzaţiile, intuiţia pură a spaţiului, categoria de substanţă şi celelalte categorii. În toate percepţiile lucrului, intelectul este prezent prin categoriile sale. Astfel, gândirea nu este numai un factor care se adaugă lucrului după ce acesta a fost prezent în sensibilitate. Intelectul contribuie activ şi eficient la construcţia tuturor realităţilor obiective şi, mai mult încă, el este cel ce conferă obiectivitate acestora.

Percepţia, deşi pare un simplu act de receptare, conţine în ea categoriile iar acestea ţin deja de intelect. Atunci când discernem figurile, formele, relaţiile etc., haosul senzorial a fost pus în ordine prin categorii. Categoriile, înainte de a constitui structura cunoaşterii, constituie însăşi structura existenţei. Lumea empirică e construită de intelectul însuşi prin conceptele originare. Astfel, tot ceea ce există, pentru subiect, există ca obiect al gândirii. Chiar

---

[1] Immanuel Kant, *op.cit.*, p.131.

şi intuiţia sensibilă nu devine lucru decât ca obiect gândit. Problema existenţei devine problema gândirii şi invers. Prin urmare„o existenţă transcendentă nu are, pentru subiectul transcendental, obiectivitate. Kant precizează că „noumen semnifică tocmai conceptul problematic despre un obiect pentru o cu totul altă intuiţie şi un cu totul alt intelect decât este al nostru, şi prin urmare este el însuşi o problemă. Conceptul de noumen nu este deci conceptul unui obiect, ci o problemă legată inevitabil de limitarea sensibilităţii noastre, anume de a şti dacă nu pot exista obiecte total independente de intuiţia sensibilităţii, problemă care nu poate fi rezolvată decât în mod indeterminat, anume că, fiindcă intuiţia sensibilă nu se referă la toate lucrurile fără deosebire, rămâne loc pentru multe alte obiecte; că, deci, aceste obiecte nu pot fi negate în mod absolut, dar că, în lipsa unui concept determinat (pentru că nici o categorie nu este aptă pentru aceasta), nu pot fi nici afirmate ca obiecte pentru intelectul nostru"[1]. Pentru că sunt a priori, categoriile se pot aplica şi obiectelor transcendente, dar fără folos, fiindcă acestea nu sunt date nici în intuiţia empirică, nici în cea pură. Aceste obiecte vor intra în domeniul raţiunii pure practice, nu al raţiunii pure teoretice.

Pentru Kant, o filosofie transcendentală începe de la diviziunea în posibil şi imposibil. Dar pentru că orice diviziune presupune un concept divizat, trebuie să fie dat un concept mai înalt, acesta fiind conceptul unui obiect în genere, considerat în mod problematic, rămânând nedecis dacă el desemnează ceva sau nimic. „Deoarece categoriile sunt singurele concepte care se raportează la obiecte în genere, pentru a distinge dacă un obiect este ceva sau nimic, se va urma ordinea indicaţiei categoriilor"[2].

Deducţia transcendentală vine să demonstreze că obiectivitatea, care apare în mod curent ca fiind în sine, este una construită, dar nu cum o concepe idealismul subiectiv, ca o creaţie personală. Obiectele experienţei sunt reprezentări, fiindcă se întemeiază pe intuiţii pure, dar sunt obiective fiindcă prin categorii se organizează într-o lume dominată de raporturi necesare şi universale. Cu privire la obiectivitatea ce se articulează prin su-

[1] Immanuel Kant, *op.cit.*, p.277.
[2] *Ibidem*, p.278.

biectul transcendental, Noica observa că lumea transcendentalului „ca una a lui *cum e cu putinţă ceva*, îţi dă sentimentul că eşti mutat din ordinea reală într-una a Facerii, în care tocmai spre a înţelege cum se fac lucrurile trebuie să asişti la dezarticularea lor. Toată viziunea lui Kant – solidară cu a omului modern – este una de laborator"[1].

Formele fundamentale ale gândirii sunt numite de Kant categorii constitutive fiindcă ele produc forma obiectelor reale, spre deosebire de conceptele reflectării, identitate şi diversitate, concordanţă şi discordanţă, internul şi externul, materie şi formă, ce privesc raporturile conceptelor între ele[2]. Din moment ce gândirea are un rol constitutiv, nu doar reflexiv, formele fundamentale ale judecăţilor pot servi ca fir conducător în stabilirea categoriilor. Indiferent dacă Immanuel Kant a descoperit mai întâi categoriile, apoi le-a corelat cu judecăţile, sau invers, esenţială este această corelaţie care se face în *Critica raţiunii pure*, unde tabloul complet al judecăţilor este garanţia completitudinii sistemului categorial. Ideea-forţă este aceea că, plecând de la principiul unic al gândirii în genere, este posibil a descoperi sau a dovedi, parcurgând lista sistematică a formelor judecăţilor, toate posibilităţile de gândire şi, plecând de la aceasta, categoriile constitutive ale întregii realităţi obiective.

Kant a fost convins că tabla categoriilor este completă şi definitivă. Ea a fost imediat contestată, însă „nimeni n-a reuşit să stabilească în mod apodictic numărul şi structura internă a ansamblului categoriilor fundamentale"[3]. Aportul lui Kant la teoria categoriilor este imens. În viziunea sa, noi luăm cunoştinţă de categorii, nu atât din experienţă, cât, mai ales, cu ocazia experienţei. Prin aceasta, posibilitatea de a se îmbogăţi sistemul categorial rămâne deschisă. Contrar opiniei lui Kant, tabla categoriilor va fi atacată şi supusă revizuirii.

El a examinat valoarea obiectivă a cunoaşterii şi a întreprins, în deducţia transcendentală, o legiferare a acesteia. Problema

---

[1] C.Noica, *Mihai Eminescu – Lecturi kantiene*, Bucureşti, Editura Univers, 1975, V.

[2] Immanuel Kant, *op.cit.*, p.263-265.

[3] Karl Jaspers, *Die grossen Philosophen*, R.Piper Verlag, München, 1981.

este una de drept, nu una de fapt, iar reflecţiile sale iau forma unui proces juridic. Filosofia prekantiană a elaborat un mare număr de teze şi demonstraţii privind obiectivitatea cunoaşterii, conturându-se ca direcţii majore scepticismul şi dogmatismul. Scepticii au considerat tezele dogmatice ca simple opinii sau obişnuinţe utile în plan practic. În procesul istoric dintre scepticism şi dogmatism, Kant îşi asumă rolul de judecător. El constată că cele două părţi admit obiecte preconstituite, obiecte în sine, iar subiectul se adaugă acestora, spre a obţine o cunoaştere ce poate fi adevărată sau falsă. Epistemologiile precritice se dovedesc profund eronate fiindcă obiectul cunoaşterii este, în ceea ce priveşte forma, o creaţie a subiectului, nu o realitate în sine. Subiectul transcendental este arhitectul lucrurilor şi al lumii. Procesul, prin acest rezultat, nu se încheie în favoarea niciunei părţi, ci pune în lumină noua orientare, idealismul transcendental.

Între categorii şi intuiţii, mai ales cele empirice, este o distanţă greu de străbătut. Dacă o judecată transcendentală este o subsumare a intuiţiilor sensibile sub un concept, cum se poate realiza ea între doi termeni absolut eterogeni? Cum se aplică o categorie realului? „E clar că trebuie să existe un al treilea termen care să fie omogen, pe de o parte, cu categoria, pe de altă parte, cu fenomenul, şi care să facă posibilă aplicarea celei dintâi la cel de pe urmă. Această reprezentare intermediară trebuie să fie pură (fără nimic empiric) şi totuşi pe de o parte *intelectuală*, pe de altă parte *sensibilă*. O astfel de reprezentare este schema transcendentală"[1]. Numai prin intermediul acesteia conceptele pure se pot raporta la obiecte, pot căpăta o semnificaţie. Fiecare categorie are propria sa cale de raportare la obiecte, deci propria sa schemă transcendentală.

În această procurare de semnificaţii pentru categorii, timpul capătă un rol fundamental. El este factorul central în fiecare raportare a categoriei la obiect, fiindcă este formă a priori, ca şi conceptele originare, dar este şi intuiţie a sensibilităţii. De pildă, în rubrica modalităţii, *posibilitatea* este ceea ce există într-un *timp* nedeterminat, *realitatea* – ceea ce există într-un *timp* dat, *necesitatea* – ceea ce există în orice *timp*. De asemenea, în cadrul re-

[1] Immanuel Kant, *op.cit.*, p.171.

lației, *substanța* e constanța realului în *timp*, *cauzalitatea* – succesiunea realului în *timp*, *comunitatea* – simultaneitatea substanțelor și accidentelor. Categoriile fiind concepte originare a priori sunt *atemporale*, dar prin schematismul transcendental se aplică intuițiilor sensibile care sunt date în timp. Aplicarea lor se face după principii universale și a priori. Ele sunt ultimele cunoștințe a priori și de aceea stau în nemijlocită relație cu știința pură a naturii.

Obiectivitatea este strict legată de conștiință, dar nu de cea psihologică, ci de conștiința în genere, deci transcendentală. Numai aceasta din urmă este constitutivă în planul obiectivității. Când eul tinde să se cunoască pe sine într-o manieră psihologică, se transformă într-un obiect. Conștiința pe care o posedă subiectul empiric în timp trebuie distinsă permanent de subiectul transcendental atemporal. Ambele există, însă într-un mod radical diferit. În infinita lui extindere, eul transcendental cuprinde tot ce există în mod empiric. Lămurind diversele aspecte ale eului transcendental, se clarifică și modalitățile fundamentale după care existența devine pentru subiect obiectul unei cunoașteri adecvate.

În deducția transcendentală este fundamentală ideea că obiectivitatea existenței și cea a cunoașterii este mijlocită prin categorii. Rezultă că metafizica în sensul unei cunoașteri obiective a suprasensibilului este imposibilă. Credința naturală într-o existență în sine a lumii empirice este înlăturată, cum este înlăturată și încrederea la fel de naturală în ontologie ca doctrină a existenței absolute.

Hegel consideră că doctrina kantiană a categoriilor este incompletă, nesistematică și subiectivă. Obiectivitatea categoriilor e mai mult un deziderat decât un rezultat, de aceea rămâne un rest ininteligibil, lucrul în sine, o permanentă arie de exterioritate față de gândire. Concepția kantiană despre obiectivitate este abstractă, lucrul în sine fiind însuși rezultatul manierei încă abstracte de a gândi. Principala lipsă a doctrinei kantiene a categoriilor este, consideră Hegel, aceea că n-au fost studiate conceptele originare ca ceea ce sunt ele în sine, precum și relațiile necesare dintre ele.

Doctrina hegeliană a categoriilor e precedată de o critică a celei kantiene îndreptată în primul rând împotriva pseudoobiectivi-

tăţi transcendentale, în al doilea rând împotriva arbitrarului sistemului categorial, sistem constituit numai pe fundamente psihologice şi istorice. Prin faptul că idealismul transcendental supune criticii determinaţiile vechii metafizici, gândirea filosofică a realizat un imens progres fiindcă, după Hegel, gândirea liberă este cea care nu conţine presupoziţii. *Fenomenologia spiritului* este premisa logicii speculative, dar conceptul pur al acesteia, luat în sine şi pentru sine este absolut liber. Gândirea vechii metafizici, din această perspectivă, era lipsită de libertate, menţinându-şi determinaţiile într-o naivitate precritică. Criticismul este negarea acestei naivităţi prin cercetarea facultăţilor de cunoaştere. „Este, desigur, just că formele gândirii înseşi trebuie să fie făcute obiect de cunoaştere; numai că de îndată se strecoară o neînţelegere, aceea de a voi să cunoşti, înainte de a cunoaşte, adică de a refuza să intri în apă înainte de a fi învăţat să înoţi. Desigur nu trebuie făcut uz de formele gândirii fără a le examina, dar această examinare este ea însăşi o cunoaştere"[1].

Când gândirea se are pe sine ca obiect, când cunoaşterea vizează cunoaşterea şi spiritul are ca obiect spiritul, circularităţile sunt inevitabile. Paradoxul cunoaşterii înainte de a cunoaşte este, după Hegel, sursa multor inconsecvenţe ale criticismului. Oricâte straturi ale cunoaşterii şi ale existenţei s-ar suprapune, maniera transcendentală de a gândi nu poate evita o presupoziţie ultimă în care ajung, în cele din urmă, toate paradoxurile şi contradicţiile ce se ivesc. Spre a evita acest lucru, Hegel, în filosofia speculativă, uneşte activitatea formelor gândirii cu critica lor. Gândirea trebuie considerată în sine şi pentru sine, trebuie să fie subiectul, obiectul şi activitatea de cunoaştere însăşi. Formele gândirii, în logica speculativă hegeliană, se examinează pe ele însele determinându-şi din interior limitele. Cercetarea kantiană a limitelor facultăţilor de cunoaştere este lipsită tocmai de această autodeterminare speculativă. Faptul că, la Immanuel Kant, obiectivitatea rezidă în determinaţiile necesare şi universale ale gândirii, fiind opusă senzorialului, este, în viziunea hegeliană, cu totul remarcabil. Dar obiectivitatea transcendentală este numai o pseudoobiectivitate, fiindcă determinaţiile necesare şi universale ale

[1] G.W.F.Hegel, *Logica*, ed.cit., p.108.

gândirii sunt despărțite printr-un abis de netrecut de lucrul în sine. „Dimpotrivă, adevărata obiectivitate a gândirii stă în faptul că gândurile nu sunt numai gânduri ale noastre, ci sunt, totodată, ceea ce constituie însinele lucrurilor"[1].

Pentru Hegel, ideea conceptelor originare a priori ale intelectului este una din cele mai însemnate din filosofia modernă, însă dezaprobă maniera comodă a lui Kant de a le fi dedus din tabelul judecăților. Cercetări mai noi au infirmat această relație, dar dacă formele judecăților și cele ale categoriilor corespund, critica hegeliană este întemeiată. Simpla simetrie nu poate fi o garanție a completitudinii tablei categoriilor. Ele ridică materialul sensibil la rangul de obiectivitate, dar, ca elemente doar subiective, sunt condiționate de materialul dat, fiind lipsite de conținut propriu. Pentru Hegel, această lipsă de conținut a categoriilor este pur empirică, astfel că este mai degrabă un avantaj al lor. Intelectului, fiind capacitate de cunoaștere prin categorii și deci în mod fatal limitat, absolutul îi rămâne pururi exterior, nefiind obiect de percepție.

Asupra lucrului în sine categoriile n-au nici o putere. Acest *caput mortuum*, cum îi spune Hegel, este un produs al gândirii abstracte împinsă până la ultimele consecințe. Dar filosofia critică nu se oprește numai la acest moment. Ceea ce Kant a refuzat rațiunii teoretice, cunoașterea absolută și libera determinare de sine, el a revendicat în mod expres pentru rațiunea practică. Astfel *Critica facultății de judecare* este, din perspectiva filosofiei hegeliene, superioară primei *Critici*. „Reprezentarea unui intelect intuitiv, a unei finalități interne etc., este universalul, gândit totodată ca fiind el însuși concret. De aceea numai în aceste reprezentări filosofia kantiană se dovedește a fi speculativă"[2]. Totuși severa critică pe care Kant o face rațiunii pure este și pentru Hegel justă. Rezultatul negativ al idealismului transcendental este corect fiindcă se referă numai la gândirea finită. Faptul că intelectul este ceva subiectiv, pentru care lucrurile nu sunt în sine, ci sunt numai fenomene, exprimă abstracția finității, în primul rând, în al doilea rând, finitatea și fenomenul în om sunt absolute.

---

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, p.110.
[2] *Ibidem*, p.132.

Idealismul transcendental kantian, cu toate realizările sale, în privința doctrinei categoriilor decade deseori, consideră Hegel, într-un idealism psihologic. Lumea lucrurilor în sine situată în afara categoriilor nu poate fi decât o masă amorfă, cu toate că ea poate fi reflectată de facultatea de judecare. Dacă numai categoriile sunt cele care asigură obiectivitatea şi consistența unei lumi, atunci suprasensibilul acategorial este de neconceput. Aşa cum sunt cunoscute de spiritul omenesc, lucrurile sunt fenomene, dar concluzia nemijlocită este că un intelect care cunoaşte numai fenomene este el însuşi fenomen. Dar intelectul discursiv este în mod eronat considerat suprafenomenal iar cunoaşterea fenomenelor „este privită dogmatic ca fiind unicul mod de cunoaştere, în timp ce cunoaşterea raţională este negată."[1]

Ideea unui intelect intuitiv, afirmată în *Critica facultății de judecare*, intelect care este identic raţiunii absolute, este anulată conştient, Kant luând poziţie polemică împotriva raţiunii, iar raţionalul speculativ, recunoscut în intelect şi în deducţia lui ca sinteză transcendentală este, de asemenea, anihilat. Raţiunea absolută din idealismul transcendental mai suferă, după aprecierea lui Hegel, încă o înfrângere atunci când în *Critica raţiunii practice* este constitutivă, nu doar regulativă. Ea poate să-şi confere un conţinut propriu, dar este din nou anulată şi situată ca un veşnic „dincolo", în iraţionalul credinţei, ca un neant pentru cunoaştere şi astfel subiectivitatea şi finitudinea rămân principii absolute. „Kant în loc de a scoate complet în lumină ideea raţiunii care, în deducţia categoriilor, survine ca identitate originară a unului şi multiplului, din înfăţişarea ei fenomenală ca intelect, această formă fenomenică devine permanentă"[2]. Numai că fenomenul este doar o latură care trebuie depăşită, iar raţiunea are menirea de a realiza acest salt. Absolutul rămâne pentru raţiune, aşa cum o concepe Kant, un inaccesibil transcendent, fiindcă idealismul transcendental a stabilit numai în mod formal principiul că gândirea se determină pe sine.

Logica speculativă, ca doctrină a categoriilor, înlătură neajunsurile doctrinei categoriilor din logica transcendentală şi expune

---

[1] G.W.F.Hegel, *Studii filosofice*, trad.rom. D.D.Roşca, Bucureşti, Editura Academiei, 1967, p.28.

[2] *Ibidem*, p.32.

un sistem complet al categoriilor, categorii care au un şi mai pronunţat caracter ontologic decât cele kantiene. Începutul sistemului categorial al logicii speculative, fiinţa, este un început absolut. Fiinţa este categoria cea mai abstractă cu putinţă fiindcă nu necesită nici o presupoziţie, nici un temei şi nici o mijlocire. Fiinţa pură este nemijlocitul, dar nu acesta este aspectul cel mai important. Pentru ca sistemul categorial să fie complet, esenţial pentru logica speculativă nu este atât ca începutul ei să fie nemijlocitul pur, ci faptul că „ansamblul ei este linia unui cerc închisă în sine însăşi, unde ceea ce e prim este şi ultim şi ceea ce e ultim este şi prim"[1]

Pentru reprezentare, cercul redă cel mai sugestiv demersul hegelian. Indiferent de unde începe gândirea filosofică şi indiferent în ce direcţie se dezvoltă, atunci când începutul este identic sfârşitului, mişcarea a fost completă. Triada este ea însăşi model al cercului filosofiei speculative, în sensul că rezultatul se dovedeşte a fi temeiul treptelor premergătoare. În toate dezvoltările care urmează fiinţei pure, fiinţa însăşi se menţine, astfel încât începutul îşi pierde ceea ce are unilateral. „Fiecare pas înainte pe calea determinării progresive, îndepărtându-se de începutul nedeterminat, este în acelaşi timp o reapropiere de acest început"[2] S-a vorbit mult despre faptul că Hegel s-a considerat pe sine ultimul filosof, iar filosofia însăşi se opreşte în sistemul său. Privită din punct de vedere istoric, afirmaţia este neîntemeiată. *Din punct de vedere al doctrinei categoriilor, sfârşitul filosofiei semnifică, din perspectiva hegeliană, parcurgerea completă a cercului.* Sistemul categoriilor este complet şi, pe această latură, filosofia nu poate decât să se repete fiindcă, e de la înţeles că mişcarea în cerc este nesfârşită, dar, atunci când începutul este identic sfârşitului, începe repetarea.

Logica speculativă este nu numai o teorie a categoriilor, ci şi o logică a priori a istoriei filosofiei. Aşa cum o categorie decurge în mod necesar din cele precedente, sistemul filosofic ce o întruchipează, ca principiu, se iveşte în mod necesar pe scena istoriei filosofiei. De pildă, devenirea derivă logic din fiinţă, prin mijlocirea nefiinţei, dar şi Heraclit, în istoria filosofiei, este un rezultat nece-

---

[1] G.W.F.Hegel, *Ştiinţa logicii*, ed.cit., p.52.
[2] *Ibidem*, p.842.

sar al Şcolii eleate. Pitagora se situează între Ionieni şi Eleaţi, dar nu numai istoric ci şi logic-speculativ. Pitagoricienilor li s-a reproşat adesea că au mers, cu numerele lor, prea departe, însă Hegel consideră că, dimpotrivă, n-au mers suficient de departe, până la gândirea pură, unde vor ajunge pentru prima dată Eleaţii.

Primele categorii ale logicii speculative sunt cele mai abstracte şi unilaterale, aşa cum sunt şi sistemele filosofice care le întruchipează. Gândirea care nu are în faţă decât o fiinţă determinată, un lucru sensibil, trebuie trimisă la începutul filosofiei speculative, reprezentat de Parmenide din Eleea, fiindcă el a purificat conceptul de încărcătura empirică făcând din gândirea pură elementul fundamental al filosofiei, pentru toate timpurile care au urmat. „Ceea ce este element prim în ştiinţă a trebui să se dovedească a fi prim şi istoriceşte. Iar unul sau fiinţa eleată trebuie considerată ca început al ştiinţei gândului"[1].

Dacă fiinţa este enunţată ca predicat al Absolutului se ajunge la o primă definiţie a acestuia. Absolutul este fiinţa. Este enunţul cel mai abstract şi cel mai lipsit de conţinut, identic celui prin care Eleaţii definesc fiinţa. El reprezintă adevăratul început al istoriei filosofiei, dar şi al filosofiei speculative ca sistem complet de categorii, ce jalonează desfăşurarea spiritului lumii. Diferitele trepte ale acestuia se regăsesc în istoria filosofiei sub forma sistemelor a căror apariţie pare întâmplătoare, dar, în realitate, ordinea lor este strict logică. Fiecare filosofie este o definiţie a Absolutului, definiţie care le neagă pe cele anterioare, dar negaţia este numai aparentă, fiindcă cele anterioare sunt suprimate dar şi păstrate. Mersul spiritului lumii este de la abstract la concret, la fel ca sistemul categorial al logicii speculative şi la fel ca sistemele ce formează istoria filosofiei. „Raportul sistemelor mai vechi faţă de cele ulterioare este însă, în general, acelaşi cu raportul treptelor anterioare ale Ideii logice faţă de cele ulterioare, şi anume cele ulterioare le conţin în sine, ca suprimate, pe cele anterioare"[2]. Aceasta este, după Hegel, semnificaţia respingerii unui sistem filosofic prin altul. Dacă imaginea curentă despre infirmarea sistemelor metafizice ca negaţii abstracte ar fi adevărată, atunci istoria filo-

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, p.70.
[2] G.W.F.Hegel, *Logica*, ed.cit., p.172.

sofiei, ca disciplină de studiu, ar fi de prisos, ocupându-se cu doctrine infirmate în decursul timpului. Dar, după Hegel, istoria filosofiei este forma vie a sistemului categorial.

Din ființa pură, fiind o simplă abstracție, derivă neantul pur, el însuşi o altă abstracție. Ele sunt laturile opuse ale primului concept concret, devenirea. Nu numai că aceasta derivă din abstracțiile Eleaților, dar filosofia lui Heraclit, care întruchipează această categorie, derivă ea însăşi din gândirea care a făcut din abstracția ființei şi din cea a neantului principii fundamentale. Devenirea este primul concept speculativ. „Acesta este marele principiu al lui Heraclit. El poate părea obscur, dar este speculativ, iar acest lucru este totdeauna obscur pentru intelect, care menține separate una de alta ființa şi neființa, subiectivul şi obiectivul, ceea ce este de natură ideală şi ceea ce este real"[1].

Din punctul de vedere al intelectului reflexiv, „Absolutul este ființa", principiul Eleaților, şi „Absolutul este devenirea", principiul lui Heraclit, nu pot fi ambele adevărate. Al doilea enunț îl contrazice pe primul. Filosofia lui Heraclit este incompatibilă cu filosofia eleată. Pentru rațiunea speculativă, principiul devenirii îl conține în sine pe cel al ființei şi, în mod similar, gânditorul din Efes păstrează în propria sa gândire pe cea a Eleaților. Prin urmare, sistemele filosofice, deşi sunt diferite în fundamentele lor, nu se contrazic, ci se integrează armonios într-o unică structură. Identitatea dintre sistemul categorial şi cel al doctrinelor filosofice se poate urmări în detaliu. Ființa-în-fapt este, din punct de vedere abstract, o negare a ființei şi neantului, dar acestea sunt păstrate ca momente ideale. Ființa-pentru-sine este o negare a ființei-în-fapt, dar este şi o păstrare a ei. Acelaşi lucru se întâmplă însă şi în istoria filosofiei. De pildă, ființa-pentru-sine este modul de determinare al Absolutului pentru atomişti. Dar,aşa cum ființa-pentru-sine neagă, dar şi păstrează ființa-în-fapt, care, la rândul ei, neagă dar şi păstrează ființa şi neantul, filosofia atomistă, în principiul ei, deşi este diferită de cea eleată sau de cea heraclitică, acestea prin elemente speculative se regăsesc în filosofia atomistă.

Această corespondență poate fi urmărită până când cercul se închide, până când gândirea ajunge din nou la ființă, dar nu la ab-

[1] G.W.F.Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei*, ed.cit., vol.I, p.267.

stracția inițială ci la ființa care are în sine bogăția tuturor determinațiilor negate. În istoria filosofiei acest final este chiar filosofia lui Hegel. Cercul s-a închis, semn că sistemul categorial este complet. Se observă că gânditori celebri, precum Erasmus din Rotterdam sau Machiavelli nu ocupă nici un loc în istoria filosofiei pentru că nu sunt legați de o anumită categorie. Acolo unde o categorie din sistemul hegelian nu are un corespondent în istorie e semnul unei opere neştiute, necunoscută posterității, uitată sau pierdută în masa informațiilor de tot felul. S-a sfârşit filosofia cu Hegel? Trebuie cercetat dacă nu cumva filosofia clasică are în Hegel pe ultimul ei Sophos, dacă nu cumva filosofia posthegeliană este, pe lângă formele degenerate ale ei, o regândire şi o reformulare a unor teme clasice.

Din punct de vedere al doctrinei categoriilor, doar o schimbare cu totul deosebită a spiritului uman ar putea face din viziunea hegeliană una depăşită. „Prea uşor înțelegem sfârşitul a ceva în sens negativ, ca absență a unei continuări, dacă nu chiar ca declin şi incapacitate. Dimpotrivă, vorbirea despre sfârşitul filosofiei semnifică împlinirea metafizicii. Sfârşitul filosofiei este locul în care întregul istoriei ei se adună în extrema sa posibilitate. Sfârşitul ca împlinire semnifică această adunare"[1]

e) **Postludiu românesc la doctrina categoriilor**

În afara categoriilor care definesc destinul nostru existențial, de care s-a preocupat tradiția filosofică de la Pitagora la Hegel, există, după Lucian Blaga, un set de categorii ce definesc şi fac cu putință destinul nostru creator. Ele sunt abisale fiindcă reprezintă focare organizatoare ale inconştientului. Spre deosebire de cele existențiale, care se mențin într-o stare de maximă constanță structurală, cele abisal-stilistice, odată realizate în plăsmuiri culturale, cad jertfă istovirii. Rolul de constantă îl joacă matricea stilistică, formată dintr-un fel de „locuri categoriale", care pot fi ocupate de categorii specifice numai prin alternanță, astfel încât se declanşează adevărate lupte spre a dobândi un loc în matricea stilistică.

---

[1] M.Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, citat după A.Marga, *Metodologie şi argumentare filosofică*, Cluj-Napoca, 1991, p.171.

Comparația cu Hegel se impune de la sine. Ceea ce lipsește unei logici a priori a istoriei filosofiei, concepută speculativ, nu este o categorie anume, ci corespondentul ei în istorie, gânditorul care să o întruchipeze. Numim locul gol din istoria hegeliană a filosofiei „loc istoric", prin similitudine cu „locul categorial" din viziunea lui Lucian Blaga.

Categoriile existențiale sunt sau tind a deveni universale. Ele sunt ale rațiunii absolute și ale existenței unice. Dimpotrivă, categoriile abisale variază de la epocă la epocă și de la popor la popor.

Creațiile culturale nu sunt simple părți ale unui întreg, cum sunt lucrurile universului cosmic, ci sunt ele însele lumi care poartă pecetea categoriilor abisal-stilistice. Teoria categoriilor abisale nu este o creație epigonală, ci o regândire a unei teme care a ademenit cugetarea filosofică din toate timpurile.

XII. Viziunea hegeliană asupra dialecticii transcendentale

În epoca modernă Kant a reînviat interesul pentru dialectică, chiar dacă aceasta va primi în idealismul transcendental o înfățișare nouă față de perioadele anterioare. Este imposibil de definit dialectica în genere, fiindcă din antichitate și până astăzi ea a fost concepută ca artă a discursului, artă de a gândi, procedeu de a înșela gândirea, logică a aparenței etc. La unii autori logica și dialectica sunt aproape sinonime. Deși atât de diferite între ele, concepțiile dialectice, cu puține excepții, au ca notă comună dinamismul[1] Spre deosebire de logică, ce satisface spiritul dar nu-l antrenează, dialectica a fost de multe ori o provocare a rațiunii. Dialectica transcendentală nu face excepție de la aceasta, dar, după Hegel, ea nu merge suficient de departe. Din punctul de vedere al filosofiei speculative, dialectica transcendentală reprezintă „jumătatea drumului" unde s-a oprit, și de această dată, Immanuel Kant, temeritatea dar și ezitarea lui, prefigurarea unei mari victorii a rațiunii în lupta inegală cu sine, dar, în cele din urmă, o înfrângere de mari proporții, o umilire a rațiunii cum nu s-a mai întâmplat niciodată în istorie.

Gândirea umană nu este, după Kant, creatoare, ci numai organizatoare. Asemeni demiurgului lui Platon, ea are nevoie de o materie preexistentă, fiindcă nu posedă altă intuiție decât cea sensibilă. Acest aspect se manifestă cu precădere atunci când categoriile sunt aplicate suprasensibilului. Absolutul nu poate fi

[1] P.Foulquié, *La dialéctique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p.124.

gândit decât prin atribute negative: infinit, necorporal, atemporal etc. Pentru Hegel spiritul se regăseşte în lume ca spirit, fiind forţă liberă şi creatoare, nu doar organizatoare. Opoziţia abstractă dintre intelect şi lume, din criticism, este suprimată. Ea încetează de a fi o relaţie pur exterioară între două realităţi absolut eterogene şi, o dată cu această suprimare, cunoaşterea absolută nu mai are în faţă nici un obstacol insurmontabil.

În vremea când Immanuel Kant edifica idealismul transcendental, dialectica trecea drept o logică a aparenţei. În mod similar *Dialectica transcendentală* tratează tot despre aparenţă, dar nu despre cea logică şi nici despre cea empirică, ci aparenţa transcendentală formează obiectul ei. În viziunea lui Kant, raţiunea, ca şi intelectul, are o dublă utilizare: logică şi transcendentală. În uzul logic, raţiunea este facultatea raţionamentelor mijlocite. În cel transcendental, dacă e dat condiţionatul, e dată şi întreaga serie a condiţiilor. Această serie, care nu poate fi obiect de experienţă considerată în întregime, presupune Necondiţionatul sau Absolutul. Totalitatea experienţelor nu e ea însăşi obiect de ordin empiric.

Raţionamentele dialectice ale raţiunii tind spre a cunoaşte lucruri imposibil de cunoscut, cărora li se atribuie realitate absolută printr-o serie de sofisme inerente raţiunii. Conceptele acesteia sunt totdeauna transcendente, fiindcă reprezintă obiecte transcendentale. Ele sunt Idei. Ca *Leitfaden* pentru descoperirea Ideilor, Kant foloseşte raţionamentele din logica tradiţională, aşa cum în doctrina categoriilor apelase la judecăţi. Raţionamentele categoric, ipotetic şi disjunctiv reprezintă suportul logic pentru identificarea Ideilor transcendentale ale raţiunii pure teoretice. Chiar dacă nu mai corespund nici unui obiect, Ideile au pentru cunoaştere o semnificaţie pozitivă. Privită din perspectivă epistemologică, raţiunea pură, prin intermediul Ideilor, nu vizează obiecte situate în afara experienţei, ci are rolul ca folosirea intelectului în cadrele experienţei să fie deplină. Aşa cum intelectul unifică multitudinea intuiţiilor prin concepte, raţiunea unifică mulţimea conceptelor, în sensul că duce la o folosire a intelectului în armonie, completitudine şi unitate sintetică. Mişcarea raţiunii spre obiectele transcendente, atunci când se realizează, corespunde unei iluzii necesare. Idealismul transcendental descoperă mecanismul acestei ilu-

zii, dar nu o înlătură, fiindcă ea este naturală, şi se menţine în mod fatal, aşa cum se menţine aparenţa că Soarele se învârte în jurul Pământului, sau că o linie introdusă parţial în apă este frântă, deşi noi ştim că lucrurile nu stau astfel.

Înţelese într-o manieră univocă, Ideile contribuie cel mai mult la falsa interpretare a gândirii lui Kant. Semnificaţia lor este triplă, dar fiecare este indisolubil legată de celelalte: metodologică, psihologică şi ontologică. Aspectul metodologic iese cel mai uşor în evidenţă, Ideile transcendentale fiind principii de coeziune sistematică, scheme ce orientează progresul cunoaşterii. Aspectul psihologic rezidă în faptul că Ideea devine, pe alt plan, ideal. Raţiunea cuprinde nu numai Idei în plan teoretic, ci şi idealuri care devin forţe ce stimulează şi orientează subiectul în acţiunea practică. De pildă, „înţeleptul (stoicilor) este un ideal, adică un om care nu există decât în gândire, dar care concordă deplin cu Ideea de înţelepciune. Aşa cum Ideea dă *regula*, tot astfel idealul serveşte, în asemenea caz, ca *prototip* pentru determinarea completă a copiei; şi nu avem alt criteriu al acţiunilor noastre decât comportarea acestui om divin din noi, cu care ne comparăm, ne judecăm şi, prin aceasta, ne corectăm, deşi niciodată nu putem să-i atingem perfecţiunea. Aceste idealuri, deşi nu le putem atribui *realitate* obiectivă (existenţă), nu trebuie totuşi să fie considerate ca himere; ele oferă un îndreptar indispensabil raţiunii, care are nevoie de conceptul a ceea ce e absolut perfect în felul lui, pentru a aprecia şi a măsura în raport cu acesta gradul şi lipsurile celor ce sunt imperfecte. Dar a voi să realizezi idealul într-un exemplu, adică în fenomen, oarecum ca pe un înţelept într-un roman, este impracticabil şi are, în afară de aceasta, ceva absurd şi puţin edificator în sine"[1] Semnificaţia ontologică, pe lângă celelalte, este prezentă în Ideile transcendentale fiindcă deşi, în ordinea raţiunii pure teoretice, nu sunt constitutive, ci numai regulative, ele contribuie totuşi, chiar dacă în alt mod decât categoriile intelectului, la articularea unei lumi.

Nu e unanim acceptată ideea că *Dialectica transcendentală* a făcut parte dintru început din proiectul *Criticii raţiunii pure*, cu atât mai puţin din logica transcendentală. Ea se compune din texte

[1] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, ed.cit., p.462.

scrise în perioade diferite, inclusiv în cea precritică. Critica argumentelor pentru demonstrarea existenței lui Dumnezeu se găsește în „Unica fundamentare posibilă a unei demonstrații a existenței lui Dumnezeu" din 1763. Alți autori consideră *Dialectica transcendentală* ca un simplu apendice al *Analiticii*.

Indiferent în ce perioadă a fost scrisă, *Dialectica transcendentală* se integrează perfect în sistemul kantian. Oricare cititor al criticismului rămâne frapat de contradicția dintre *Critica rațiunii pure* și *Critica rațiunii practice*. *Dialectica transcendentală* abolește din cunoaștere existența lui Dumnezeu, iar morala kantiană are ca fundament necesar credința în nemurire, libertate și divinitate. Suprasensibilul este restabilit în ordinea practică după ce, mai întâi, fusese detronat din cea teoretică. Pare o contradicție, dar adevărurile filosofice nu se lasă încadrate în întregime în scheme logice și nici înțelegerea unei filosofii nu se realizează printr-o pură raționalitate, fiindcă ele însele nu sunt produse ale simplei rațiuni. Din acest motiv filosofia este la fel de apropiată de știință ca și de poezie, de mit ca și de religie, astfel încât orice perturbare a echidistanțelor este în paguba tuturor acestor discipline. În acest sens Karl Jaspers observa că filosofia a țâșnit din unitatea originară a spiritului, în care gândirea și poezia erau unite cu viața și acțiunea. Dar ea se menține și în ceea ce se desprinde din ea. Un filosof conservă alura profetică elaborând o concepție care are ceva din caracterul unei proclamații, alții, în creațiile lor, adoptă maniera unor oameni inspirați de divinitate, alții conservă forma poetică, pe cea mitică etc. Aceste demersuri rămân filosofice atât cât și aspectul rațional este dominant, dar rațiunea singură nu produce niciodată filosofie, ci știință.

Dintre creațiile spirituale cu care filosofia se intersectează, științele, care sunt cele mai necesare vieții cotidiene, ne sunt, într-un fel, cele mai străine. În comparație cu filosofiile, „ele tind spre un scop mai obiectiv, adică mai în afara noastră. Ele sunt, în fond, chestiuni economice"[1] Filosofia răspunde necesității formării unei concepții ce vizează elementele ultime ale existenței și ale cunoașterii, și ca o consecință a acesteia, o atitudine intimă în

[1] Miguel de Unamuno, *Le sentiment tragique de la vie*, Paris, Gallimard, 1937, p.12.

fața cosmosului. Prin urmare, o subiectivitate este inerentă oricărei filosofii, un accent personal este nelipsit, un stil este prezent şi el întotdeauna, fiindcă ea este o izbucnire a lumii lăuntrice spre cea din afară. Dar nu numai spre lumea experienței, pe care o vizează raţiunea teoretică şi se obiectivează în creaţii ştiinţifice, ci spre lumea suprasensibilului.

Evident, astăzi nu se mai poate susține ideea unei raţiuni absolute care descrie o lume preconstituită. Prin prisma modelului ipotetico-deductiv, cel puțin, ştiința nu este doar descrierea unei realităţi date. „Noţiunile şi legile de bază ale unei ştiinţe teoretice, subliniază promotorii acestui model, nu iau naştere prin generalizarea faptelor, prin demersuri logice ce pot fi standardizate. Ele sunt produsul fanteziei creatoare a cercetătorului"[1] E drept că „realitatea" studiată de ştiinţă îşi schimbă periodic înfăţişarea. Ea nu este absolută pentru că raţiunea nu este absolută. Indiferent ce forme ar lua, ştiința rămâne mereu în limitele experienței posibile, dar filosofia se iveşte numai atunci când ultrasensibilul fiinţei umane intră în rezonanță cu suprasensibilul existenței. Acesta este un paradox al spiritului sub care a stat criticismul kantian: raţiunea teoretică se exercită asupra lumii sensibile, dându-i dimensiunea necesarului şi universalului, în timp ce raţiunea practică, puternic marcată de emo-ţionalul fiinţei umane, de iraţionalul şi absurdul ei, atacă lumea inteligibilă. Astfel universul care trebuia cu precădere trăit este gândit, iar cel care trebuia gândit este, cu precădere, trăit.

Distincţia severă operată de Kant între raţiunea teoretică şi cea practică avea menirea de a trasa ariile legitime ale ştiinţei şi metafizicii. Obiectivările raţiunii teoretice sunt ştiinţele, cele ale raţiunii practice, sistemele metafizice. Pentru primele, fundamental era conceptul de cauzalitate, pentru metafizică, cel de libertate. „Conceptul de libertate este singurul care ne permite să nu avem nevoie a ieşi din noi înşine spre a găsi Necondiţionatul şi inteligibilul. [...] Numai practicul poate fi acela care ne ajută să depăşim lumea sensibilă şi ne procură cunoştinţe despre o ordine suprasensibilă şi o conexiune, care însă, ce-i drept, tocmai de

[1] Mircea Flonta, *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985, p.87

aceea nu pot fi întinse decât atât cât este necesar punctului de vedere pur practic"[1]

Raţiunea teoretică dezvăluie ordinea reală a lumii, cea practică, ordinea ei ideală. Dar distincţia kantiană este o idealizare fiindcă mersul spiritului este altul. Deseori raţiunea teoretică trece în domeniul celei practice provocând adevărate scandaluri ale raţionalităţilor. H.Vaihinger relevă caracterul ficţional al noţiunilor ce constituie fundamentul unei ştiinţe. Numerele iraţionale, spaţiul matematic, punctul fără dimensiuni etc. sunt ficţiuni şi, mai mult decât atât, alături de deducţie şi inducţie, ficţiunea este un alt procedeu logico-ştiinţific. „Toate noţiunile fundamentale cu care operează ştiinţele sunt ficţiuni. Nu trebuie să se înlăture aceste contradicţii din câmpul lor, căci ar fi o operaţie inutilă, ci trebuie arătat că ele sunt utile şi înlesnesc progresul"[2]. După autorul german, aşa cum mersul este o cădere regulată, fiindcă la fiecare pas omul cade într-o parte şi se reechilibrează prin căderea în partea opusă, gândirea este tot o eroare regulată. Din faptul că ficţiunile fac posibilă cunoaşterea s-a conchis că sunt şi adevărate. Ele sunt erori productive.

Gândirea devine creatoare atunci când conştientizează acţiunea ilegitimă a raţiunii teoretice în domeniul celei practice şi invers. Este momentul revoluţionar când se iese din normalul şi din plictisul culturii. Când formele fundamental diferite de raţionalitate se încrucişează, se produc adevărate treziri ale spiritului uman. Adevărul pentru adevăr este o formulă prea inumană. Filosofia teoretică se orientează spre cea practică, adevărul către bine, ştiinţa către morală. „Iubirea de ştiinţă pentru ştiinţă e de aceeaşi natură ca iubirea ce avarul o poartă banului pentru ban."[3]

Psihologia raţională, cosmologia raţională şi teologia raţională sunt alungate de *Dialectica transcendentală* din orizontul raţiunii teoretice, acolo unde, pe nedrept, le fixase tradiţia. Paralogismele psihologiei, antinomiile cosmologiei şi dovezile ontologică, fizi-

---

[1] I.Kant, *Critica raţiunii practice*, ed.cit., pp.195.

[2] Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob.System der teoretischen praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Leipzig, Felix Meiner, 1922, p.92.

[3] E.Speranţia, *Apriorismul pragmatic*, 1922, p.89.

co-teologică şi cosmologică ale idealului raţiunii pure sunt argumente imbatabile ale imposibilităţii întemeierii raţionale ale celor trei pseudoştiinţe. Dar ceea ce Kant distruge prin *Critica raţiunii pure*, restabileşte în a doua *Critică* pe plan practic. Se constată că, în mod riguros, în a doua *Critică*, existenţa lui Dumnezeu este dedusă din nemurirea sufletului, nu invers. Este ceea ce remarca W.James: pentru cei mai mulţi Dumnezeu nu e decât făcătorul de nemurire. Kant însuşi nu face excepţie de la aceasta. Pentru el, ca şi pentru restul oamenilor, adevărul pur raţional şi viaţa sunt aproape mereu în conflict. În spaţiul experienţei posibile ştiinţa este suverană, dar dincolo de limitele acesteia începe absurdul lui Tertullian.

Dacă *Dialectica transcendentală* prezintă o mai mică importanţă pentru *Logica transcendentală*, în care este încadrată, ea este în perfect acord cu *Estetica* şi cu *Critica raţiunii practice*. Ea este termenul mediu între raţiunea pură teoretică şi raţiunea pură practică. În lucrarea *De l'Allemagne*, Madame de Staël a văzut în filosofia lui Kant o reacţie a sentimentalismului contra raţionalismului. În viziunea sa omul, conceput de Kant, este un exilat al cerului şi un captiv al pământului, atât de măreţ ca exilat, atât de mizerabil ca şi captiv[1] Dar Kant a protestat vehement împotriva unei asemenea interpretări a doctrinei sale. Într-adevăr, foarte de timpuriu el a căutat doctrinelor morale un fundament mai solid decât sentimentul. El a suferit influenţa lui Rousseau, dar a refuzat să urmeze panegiricul sentimentului, ci a vizat veritabile principii morale.

Doctrinele care au căutat pentru morală un punct de sprijin în afara ştiinţei teoretice au fost, de regulă, suspectate de misticism. Criticismul kantian vine să demonstreze că ştiinţa şi morala pot fi edificate pe principii la fel de sigure, ca produse ale aceleiaşi raţiuni. Raţiunea teoretică (logică şi transcendentală) şi raţiunea practică sunt modalităţi ale unei singure raţiuni. „Kant caută principiul moralei în afara ştiinţei teoretice, dar în raţiunea însăşi"[2]. Pentru Immanuel Kant raţiunea depăşeşte cu mult ştiinţa teoretică, dar numai pe latura practică, nu pe cea teoretică. *Dialectica*

[1] Madame de Staël, *De l'Allemagne*, Paris, Charpentier, p.459.
[2] É.Boutroux, *op.cit.*, p.149.

transcendentală demonstrează că toate iluziile raţiunii derivă dintr-o unică iluzie: cunoaşterea absolută.

Uzul logic al raţiunii constă în a produce raţionamente mijlocite. În acest mod ea caută condiţii condiţionatului ş.a.m.d. până la infinit. Este o urcare de la condiţionat la condiţie, fără a se întrevedea limita sau ilimitatul. Folosirea logică a raţiunii lasă indecisă problema dacă este posibilă o cunoaştere absolută sau numai una relativă. Uzul transcendental, din contra, ia în considerare totalitatea seriei. Trebuie necondiţionatul pentru ca seria condiţiilor să fie pusă ca reală. Dar necondiţionatul depăşeşte lumea experienţei posibile. În această manieră se nasc ideile metafizice.

Immanuel Kant consideră că a deschis pentru prima dată o cale sigură prin care filosofia poate dobândi caracterul ştiinţificităţii. El compară noua sa metodă cu saltul ce s-a realizat în cunoaştere de la obervaţia întâmplătoare la ştiinţa modernă a naturii. Idealismul transcendental nu seamănă însă cu nici o ştiinţă, iar metoda sa nu este compatibilă cu metoda experimentală, deşi Kant le compară nu de puţine ori. Caracterul ştiinţific rezidă însă în soluţionarea tuturor contradicţiilor, iar prin metoda transcendentală, antinomiile lumii gândite ca totalitate se rezolvă, recunoscându-se caracterul fenomenal al lucrurilor în spaţiu şi timp. După Kant, nu merită numele de ştiinţă decât disciplina a cărei certitudine este apodictică, iar filosofia transcendentală are o asemenea certitudine. Prin urmare, o filosofie ştiinţifică nu înseamnă a avea o structură identică matematicii sau fizicii. Immanuel Kant trăia în tradiţia milenară după care ştiinţific era orice demers cognitiv apodictic cert. Filosofia a cărei metodă este transcendentală nu este o ştiinţă, alături de celelalte, însă are un caracter comparabil, prin certitudinea apodictică a enunţurilor. În acest caz, ea ar trebui să se impună tuturor fiinţelor raţionale dar, contrar aşteptărilor, a fost contestată încă de la apariţie.

Caracterul ştiinţific al filosofiei transcendentale este marcat de ambiguitate, mai ales atunci când se face trecerea de la „critică" la „doctrină" Kant îşi defineşte critica drept „tratat despre metodă", nu sistem al ştiinţei. Ea este o propedeutică a unui sistem metafizic, sistem ce se afla în faza de proiect chiar şi în 1790, când a apărut *Critica facultăţii de judecare*. „Cu aceasta închei în-

treaga mea îndeletnicire critică. Voi trece neîntârziat la doctrină, pentru a câştiga, dacă mai este posibil, de la vârsta mea care înaintează, timpul favorabil într-o anumită măsură pentru aceasta"[1]. După Kant, doctrina nu e decât dezvoltarea cunoaşterii care este posibilă a priori în domeniul ştiinţei şi moralităţii. Trecerea la doctrină e sfârşitul unui drum care se deschide cu apercepţia transcendentală şi trece prin deducţia transcendentală a categoriilor şi principiilor.

Caracterul ştiinţific al filosofiei transcendentale devine încă o dată problematic prin prisma conceptului de „sistem". Kant vorbeşte de structura de ansamblu pe care cititorul trebuie să o aibă în vedere atunci când reflectează asupra unui segment. Ca orice metafizică sistematică, ea nu poate fi înţeleasă în detalii fără structura întregului. După Kant, raţiunea pură este o sferă atât de unitară, încât nu se poate cunoaşte un singur element fără celelalte, astfel încât o critică a raţiunii pure nu este sigură decât dacă este completă. K.Jaspers consideră că este imposibil să expui sistemul kantian fără a pierde pe parcurs idei esenţiale care nu se potrivesc formei de sistem alese. La Kant, sistemul este o Idee, şi ca toate Ideile dialecticii critice, nu sunt realităţi, ci idealuri. Ideea de sistem este şi ea un ideal care se poate atinge doar într-un timp nesfârşit. La Kant, spune Jaspers, întâlnim pretutindeni sistemicitatea, dar nu sistemul definitiv.

Dialectica transcendentală este cea care pregăteşte toate dezvoltările criticismului kantian şi deschide calea idealismului german postkantian. Critica hegeliană a dialecticii kantiene este semnificativă pentru modul în care se reflectă întregul idealism transcendental în filosofia speculativă. Cu toate meritele sale pentru critica raţiunii spre a edifica o metafizică nouă, Immanuel Kant nu reuşeşte să edifice decât o altă metafizică a intelectului, care nu diferă prea mult de cele anterioare şi de gândirea comună. Şi în idealismul transcendental, ca şi în metafizicile anterioare pe care s-a străduit zadarnic să le nimicească, reprezentarea, sau conceptul formal, este elementul constitutiv dominant, nu conceptul speculativ. Doar în *Critica facultăţii de judecare* Kant

[1] Immanuel Kant, *Critica facultăţii de judecare*, trad.rom. Vasile Dem. Zamfirescu şi Al.Surdu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p.62.

întrevede conceptul ontologic, dar el rămâne în gândirea kantiană numai la nivelul sugestiei. Spre deosebire de predecesori, obiectul gândirii lui Kant nu-l constituie existența, ci cunoașterea însăși, astfel că el nu ajunge în primul rând la o metafizică a existenței, ci la o critică a rațiunii care vrea să cunoască existența.

Critica nu este o doctrină, ci o propedeutică pentru întemeierea unei doctrine. *Critica rațiunii pure* întemeiază metafizica naturii, *Critica rațiunii practice*, pe cea a moravurilor. *Critica facultății de judecare* unde, după Hegel, se afirmă, într-o formă confuză, conceptul speculativ, nu întemeiază nimic, astfel că doctrina kantiană va rămâne o construcție alcătuită numai din concepte abstracte. Logica speculativă hegeliană este una a vieții, or Kant, în *Critica facultății de judecare teleologice*, tocmai viața încearcă să o explice. Descartes interpretase organismul, cu finalitatea sa, ca pe o mașină, Leibniz, de asemenea, însă acesta din urmă va formula o diferență radicală care există între organism și un mecanism creat de om. Pentru autorul *Monadologiei*, organismul viu este un fel de mașină divină care depășește toate agregatele mecanice artificiale, fiindcă o mașină construită de îndemânarea umană nu este mașină în fiecare din părțile sale. Corpurile vii – automatele naturii –, în schimb, sunt mașini în cele mai mici părți ale lor. Immanuel Kant menține această distincție. Mașina este realizată de un intelect finit dintr-o materie inertă. Scopul nu se află în sine, ci exterior ei, oricât de desăvârșită ar fi. O dată stricată, constructorul trebuie să intervină. În organismul viu, dimpotrivă, totul este reciproc efect și cauză. Până în cele mai mici particule se găsește viața. Kant însă, spre deosebire de Leibniz, consideră că putem studia la nesfârșit organismul viu fără a atinge vreodată un termen ultim. Oricât de departe am împinge înțelegerea, organismul ne apare mereu ca și cum ar fi o mașină produsă de intelectul divin. Relațiile cauzale, oricât de detaliate ar fi, și viața nu reușesc să se acopere în întregime.

Pentru Hegel, alături de judecățile sintetice a priori, distincția pe care o face Kant între finalitatea externă și finalitatea internă este un aspect de certă adâncime speculativă. Incluzând în finalitatea internă viața, el ridică filosofia deasupra determinațiilor reflexive, ceea ce *Critica rațiunii pure* nu face decât în mod negativ. Pentru Hegel, opoziția teleologiei și mecanismul este o formă a

opoziției necesității și libertății celui de-al treilea conflict al ideilor transcendentale. Ca și în cazul celorlalte antinomii, demonstrația se desfășoară apagogic. „Cauzalitatea după legile naturii nu este singura din care pot fi derivate toate fenomenele lumii. Pentru explicarea lor este necesar să mai admitem o cauzalitate prin libertate". Această teză este, pentru Hegel o afirmație asertorică, la fel ca și antiteza: „Nu există libertate, ci totul în lume se întâmplă după legi ale naturii" Demonstrația lui Kant este doar un ocol inutil. Cele două propoziții opuse sunt afirmate fără nici un fel de demonstrație corectă. Această antinomie revine în critica judecății teleologice ca opoziție a propozițiilor: „Orice producere a obiectelor materiale este posibilă în conformitate cu legile pur mecanice" și „Unele produceri ale obiectelor materiale nu sunt posibile în conformitate cu legile pur mecanice"[1]

Organicul este pentru Kant, ca și pentru Hegel, un fapt ce presupune în mod necesar o idee. Deși enunțul pare contradictoriu, el semnifică neputința de a surprinde viața în absența rațiunii speculative. Intelectul, cu categoriile sale, este, principial, incapabil de a sesiza esența fenomenelor vieții, chiar și în formele cele mai primitive, cum ar fi existența organică primară. El rămâne în mod fatal în planul lucrurilor anorganice, iar când elementul vital îi stă în față, oricât de simplu ar fi, este transformat în materie inertă și abordat cu o metodă de tip geometric, sau, dacă se menține ca atare, va rămâne mereu o enigmă. Kant, în *Critica facultății de judecare teleologice*, a înțeles că viața este o Idee și astfel ea este prezentă, pentru noi, în fiecare individ viu, că ea este întregul care nu se poate împărți după modelul mecanic. Totalitatea este prezentă în fiecare parte a organicului. Intelectul, prin determinațiile sale precise, închide gândirea în limite pe care *Critica rațiunii pure* le-a trasat cu exactitate. Viața, spiritul, absolutul îi rămân străine. Renunțând la intelect se ajunge la fantasme, după cum aceeași critică o demonstrează. Cu Immanuel Kant această chestiune se pune într-un mod nou, fiindcă el se servește de intelect pentru a depăși intelectul. Kant a arătat deja cum cunoașterea întreprinsă de intelect, când se organizează într-o știință, grație cercetării sistematice, se orientează după o Idee. Dar fenomenele vieții rămân ininteligibile pentru intelectul finit.

---

[1] Immanuel Kant, *op.cit.*, p.281.

Hegel depăşeşte intelectul, dar în acelaşi timp îl şi păstrează ca moment al raţiunii speculative. Aşa cum pentru Kant distincţia dintre lucru-în-sine şi fenomen pune în evidenţă aparenţa transcendentală, limpezind chestiuni care până atunci păreau obscure, pentru Hegel, distincţia dintre conceptul formal, al intelectului, şi cel concret, al raţiunii speculative, este menită a limpezi „expresiile greoaie şi confuze" ale lui Kant. Din punct de vedere speculativ, fiecare lucru are un concept şi o existenţă şi, ca realităţi concrete, se menţin atât timp cât cele două extreme formează o unitate. Cele două laturi, conceptul şi existenţa, sunt separabile numai pentru lucrurile finite, de-aceea ele sunt supuse morţii, nu şi pentru absolut, pentru Dumnezeu însuşi. Numai şi numai pentru absolut, existenţa şi conceptul coincid, din acest motiv el este nemuritor, infinit, perfect, necondiţionat. Atunci când Kant vorbeşte de cei 100 de taleri, are în vedere un lucru finit. „Conceptul celor o sută de taleri nu se înmulţeşte prin percepţie", spune el, dar, deşi se referă la concept, în realitate, remarcă Hegel, este vorba de o simplă reprezentare, sau de un concept formal, nu de unul speculativ. Exemplul cu cei o sută de taleri, care rămân în reprezentare la fel, indiferent dacă există sau sunt numai posibili, pe când situaţia concretă a unei averi se schimbă dacă ei sunt reali sau posibili, este folosit pentru a critica argumentul ontologic al existenţei lui Dumnezeu. „Or, argumentul ontologic ar consta în această scoatere a existenţei lui Dumnezeu din conceptul lui. Acum, dacă în orice caz e just că conceptul se deosebeşte de fiinţă, şi mai mult se deosebeşte Dumnezeu de cei o sută de taleri şi de celelalte lucruri finite. Ţine de definiţia lucrurilor mărginite că în ele conceptele şi fiinţa diferă, că conceptul şi realitatea, sufletul şi corpul sunt separabile, că, prin aceasta, ele sunt pieritoare şi muritoare. Definiţia abstractă a lui Dumnezeu constă, dimpotrivă, tocmai în faptul că conceptul său şi fiinţa sa sunt neseparate şi inseparabile. Adevărata critică a categoriilor şi a raţiunii e tocmai aceasta: a face cunoaşterea să înţeleagă această diferenţă şi a o împiedica să aplice la Dumnezeu determinaţiile şi relaţiile finitului"[1]. Argumentului ontologic pe care-l critică Immanuel Kant îi lipseşte numai înţelegerea identităţii gândirii şi fiinţei când e vorba de absolut.

[1] G.W.F.Hegel, *Ştiinţa logicii*, ed.cit., p.72.

Critica pe care o face Hegel dialecticii transcendentale este îndreptată în special împotriva antinomiilor kantiene. Acestea, care au reprezentat „marea lumină" din 1769, sunt analizate în detaliu, nu atât pentru a le respinge, cât pentru a pune în lumină aspectele speculative ale dialecticii transcendentale. „Aceste antinomii kantiene vor rămâne totdeauna o parte importantă a filosofiei critice. Ele sunt îndeosebi acelea care au cauzat năruirea vechii metafizici şi care pot fi considerate ca formând o trecere principală la filosofia mai nouă. Însă, cu tot meritul ei mare, această expunere e foarte imperfectă, fiind, pe de o parte, încurcată şi confuză în ea însăşi, pe de altă parte, falsă cât priveşte rezultatul ei, rezultat care presupune că cunoaşterea n-ar poseda alte forme de gândire decât categorii finite"[1] Că metafizicienii se contraziceau în afirmaţiile lor fundamentale era un fapt bine cunoscut în vremea lui Kant, dar noutatea pe care el o aduce este cercetarea structurii generale de argumentare şi stabilirea dovezilor, egal de îndreptăţite pentru enunţurile contradictorii. Prin urmare, contradicţia vădită dintre principiile metafizice nu era semnul unei erori subiective, ci reflexul obiectiv al unei situaţii ce se manifestă în esenţa facultăţilor de cunoaştere. Dovezile lui Kant, atât pentru teze, cât şi pentru antiteze, nu sunt, în general, decât reluări ale raţionamentelor tradiţionale. El nu face decât să expună sintetic structura unică a raţionamentelor, în aparenţă atât de diverse, ce s-au adus în istoria filosofiei, atât pentru teze cât şi pentru antiteze, dar nu pentru a le descoperi falsitatea, dimpotrivă, spre a le pune în evidenţă certitudinea şi egala îndreptăţire.

Pentru Hegel, antinomiile kantiene sunt incomplete, aplicându-li-se, ca şi categoriilor, principiul de diviziune împrumutat din logica formală. Cercetând natura speculativă a raţiunii se constată că orice concept ontologic este, pe treapta dialectică a dezvoltării sale, o unitate de momente opuse, astfel încât, din acest punct de vedere, nu sunt doar patru antinomii, ci orice concept speculativ, devenirea, fiinţa concretă, fiinţa pentru sine etc. ar putea oferi antinomia sa particulară. Scepticismul antic a sesizat tocmai această contradicţie din toate conceptele cunoscute la acea dată. Kant n-a examinat antinomia în forma sa pură, dimpotrivă, a privit-o aşa cum se găsea în forma concretă a determina-

[1] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, p.177.

ţiilor cosmologice. Determinaţiile gândirii sunt în dialectica transcendentală amestecate cu reprezentări sensibile, chiar dacă Immanuel Kant a separat iniţial *mundus sensibilis* de *mundus intelligibilis*.

Antinomiile definesc în cel mai înalt grad locul lui Kant în filosofia hegeliană a spiritului. Din cele două principii separate, se încearcă refacerea unităţii lor, dar la Kant sinteza rămâne încă nespeculativă. Din acest motiv, consideră Hegel, argumentaţia kantiană din dialectica transcendentală este o pură sofistică. Totuşi metoda lui Kant pune în evidenţă structura antitetică a raţiunii, antinomiile fiind rezolvabile, dar numai în cadrul idealismului transcendental. Argumentului direct pentru fenomenalitatea lumii experienţei posibile, constituit de deducţia transcendentală, i se adaugă dovada indirectă a existenţei antinomiilor. Dacă lumea este un lucru în sine, ea este sau infinită sau finită, *tertium non datur*. Dar cum tezele şi antitezele sunt la fel de îndreptăţite, rezultă că lumea, ca totalitate a obiectelor, nu are cum să fie lucru în sine, ci numai fenomen. Prin urmare, argumentele tradiţionale sunt corecte dacă nu se ia în considerare distincţia dintre noumen şi fenomen. Necondiţionatul nu poate fi gândit fără contradicţii, dar dacă lucrurile sunt fenomene, totdeauna condiţionate, modelându-se după facultăţile de cunoaştere, din punct de vedere formal, contradicţiile dispar.

Soluţia antinomiilor oferită de Kant prin prisma idealităţii transcendentale a spaţiului şi timpului este respinsă de Hegel, pentru că ea face din conflictul ideilor transcendentale o problemă subiectivă. Soluţia hegeliană este nu un alt idealism transcendental, ci filosofia speculativă. Prin prisma acesteia, problema antinomiilor este aceea a laturilor opuse, abstracte şi unilaterale, dar necesare ale unui concept ontologic. Determinaţiile opuse sunt suprimate, dar şi păstrate ca momente ideale ale unui concept speculativ. Pentru Hegel, antinomiile kantiene nu conţin altceva decât afirmarea abstractă a ambelor momente ale conceptului speculativ, dar mascată de raţionamente complicate, însă false, care ascund caracterul tautologic al enunţurilor. De pildă, în al doilea conflict al ideilor transcendentale, teza şi antiteza nu sunt decât momentele opuse şi abstracte ale conceptului cantităţii. „Orice substanţă compusă, în lume, constă din părţi simple şi nu există nicăieri absolut nimic decât simplul sau ceea ce este compus din

simplu" şi enunţul „Nici un lucru compus, în lume, nu constă din părţi simple şi nu există nicăieri absolut nimic simplu în lume"[1] nu mai au nevoie de nici o demonstraţie. Pentru filosofia speculativă această antinomie a divizibilităţii infinite a materiei nu e decât opoziţia *continuităţii* şi *discreţiei* pe care o conţine conceptul *cantităţii*. Ea se reduce la afirmarea celor două momente ca absolut separate. „Luate conform determinaţiei purei discreţii, substanţa, materia, spaţiul, timpul etc. sunt absolut divizate; principiul lor este unu. Conform determinaţiei continuităţii, acest unu e numai suprimat: diviziunea rămâne divizibilitate, rămâne posibilitatea de a diviza, ca posibilitate, fără să se ajungă efectiv la atom"[2].

Pentru Hegel sunt, în acest sens, mult mai profunde aporiile Eleaţilor decât al doilea conflict al Ideilor transcendentale. Aporiile fac mare onoare reprezentanţilor Şcolii eleate, având drept rezultat fiinţa pură a lui Parmenide, fiindcă arată cum orice fiinţă determinată se suprimă în ea însăşi, fiind în sine curgerea lui Heraclit. „Soluţia kantiană a antinomiei constă de asemenea numai în opinia că raţiunea n-ar putea depăşi percepţia sensibilă şi ar trebui să ia fenomenul aşa cum e. Această soluţie lasă la o parte conţinutul însuşi al antinomiei, ea nu pătrunde până la natura conceptului determinaţiilor ei, dintre care, fiecare, luată izolat, e fără valoare, şi nu e în ea însăşi decât trecere în a sa alta, având ambele cantitatea drept unitate a lor şi în ea adevărul lor"[3]

În concepţia lui Hegel, dialectica este un aspect necesar, dar nu exclusiv, al metodei speculative. Făcând din acest moment ceva ultim, Kant a căzut inevitabil în abstracţii şi sofisme care au deturnat raţiunea de la ştiinţa absolută la neantul cunoaşterii. Cu toate acestea, pseudoteoria kantiană a antinomiilor reprezintă pentru Hegel unul din aspectele cele mai speculative din criticism. Opoziţiile care s-au manifestat în gândire şi în existenţă au atras atenţia gânditorilor din toate timpurile, dar ele au fost analizate ca trăsături parţiale şi contingente ale cunoaşterii. Kant afirmă necesitatea opoziţiilor, dar nu o demonstrează, fiindcă argumentele aduse de el în sprijinul tezelor şi antitezelor reprezintă un adaos inutil. În mod paradoxal, acolo unde Kant pare cel mai critic, este cel mai dogmatic.

---

[1] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, ed.cit., p.382-383.
[2] G.W.F.Hegel, *op.cit.*, p.184.
[3] *Ibidem*, p.186.

XIII. Noul model al triadei şi cele trei logici ale lui Hegel

Noul model al triadei hegeliene, abstract-dialectic-speculativ, pe care l-am expus la începutul lucrării, poate fi utilizat în cercetarea oricărui aspect particular al filosofiei speculative. Încercăm aici să schiţăm o aplicare a sa asupra logicii hegeliene şi vom constata că în orice demers al gândirii lui Hegel sunt prezente, de fiecare dată, trei logici, nu una singură. Până aici am făcut referiri la logica hegeliană ca teorie a categoriilor, ca logică a priori a istoriei filosofiei, ca filosofie a spiritului, ca ontologie. Prin intermediul unei singure logici, expunerea gândirii hegeliene pare mai simplă; dimpotrivă, este mai complicat, mai confuz şi, în orice caz, mai puţin hegelian. Ideea pe care o expun aici, spre a nu părea absurdă, trebuie corelată cu noul model al triadei şi cu consideraţiile privind facultăţile de cunoaştere în filosofia lui Hegel. Pluralitatea care rezultă din aplicarea noului model al triadei asupra logicii speculative nu are în vedere cele trei părţi constitutive ale *Ştiinţei logicii*, logica fiinţei, logica esenţei şi logica conceptului, care nu sunt decât capitole ale unei singure logici.

Logica speculativă hegeliană, poate una din cele mai stranii construcţii spirituale din câte a născocit vreodată inteligenţa omenească, a suscitat în aceeaşi măsură interesul filosofilor şi al logicienilor. Ca logician, Hegel a fost considerat când ignorant, când un descoperitor de noi orizonturi în câmpul acestei ştiinţe, chiar dacă logica sa nu seamănă cu ceea ce se numeşte de obicei logică. Ea nu-şi găseşte locul într-o căsuţă liberă a unui tabel al formelor logicii şi, de asemenea, sfidează toate clasificările fiindcă, oricât ar părea de ciudat, în grandioasa filosofie specula-

tivă se derulează mereu mai multe logici, nu una singură. Ca o constatare empirică, se poate spune că, atunci când e vorba de gândirea hegeliană, „mai multe" înseamnă aproape-ntotdeauna „trei" Există în acelaşi discurs filosofic trei logici diferite pe care modelul triadei le poate pune în evidenţă. Se impune precizarea că ele nu pot fi analizate în contextul pluralismului logic contemporan deoarece, de fapt, reprezintă trei niveluri distincte de constituire a logicităţii în concordanţă cu cele trei facultăţi superioare de cunoaştere, intelectul, raţiunea dialectică şi raţiunea speculativă.

Deşi Kant elaborează logica transcendentală, după Hegel, aceasta rămâne copleşită de tradiţii şi prejudecăţi, astfel încât intelectul şi raţiunea, în ultimă instanţă, sunt tributare aceleiaşi logici, cea tradiţională. „În logica speculativă e conţinută simpla logică a intelectului şi aceasta poate fi cu uşurinţă obţinută din ea; nu e nevoie decât să lăsăm la o parte, din logica speculativă, dialectul şi raţionalul. În felul acesta ea devine ceea ce este logica obişnuită"[1] Hegel afirmă deseori ideea cuprinderii în logica speculativă a „logicii obişnuite", corespunzătoare intelectului ca facultate de cunoaştere abstractă, a logicii dialectice, proprie raţiunii dialectice, şi a logicii speculative, proprie raţiunii speculative. Aşa cum raţiunea speculativă cuprinde în sine, ca momente proprii, celelalte două facultăţi de cunoaştere, în mod similar, logica speculativă cuprinde, ca niveluri premergătoare, logica formală a intelectului şi logica dialectică. Ca în orice triadă, şi în aceasta, termenul ultim, deşi apare ca rezultat, îi face cu putinţă pe cei care aparent l-au produs.

Logica intelectului e uşor de distins din ansamblul logicii hegeliene, deoarece a fost reprezentată mult timp de logica tradiţională. Aşa cum o demonstrează evoluţia logicii, după Hegel, logica intelectului se poate diversifica în multiple forme, rămânând însă la acelaşi nivel de constituire a logicităţii.

Distincţia dintre logica dialectică şi logica speculativă propriu-zisă este mai dificil de operat, fiindcă Hegel însuşi de multe ori foloseşte termenul *Vernunft* spre a desemna atât raţiunea speculativă cât şi pe cea dialectică, ceea ce şi explică de ce în cele mai

[1] G.W.F.Hegel, *Logica*, ed.cit, p.165.

multe exegeze ele apar identice. Însă identitatea este numai la nivelul termenului, nu al conceptului,fiindcă întreg mecanismul gândirii hegeliene se bazează pe diferenţierea riguroasă a modului de a proceda al tuturor facultăţilor de cunoaştere şi a celor trei nivele de constituire a logicităţii corespunzătoare lor.

Deşi intelectul şi logica sa formală sunt repudiate de Hegel, rolul lor este bine delimitat în cadrul logicii speculative. El precizează că filosofia speculativă nu se poate lipsi de intelect. Înainte de orice, pentru a filosofa e necesar ca fiecare gând să fie conceput în toată precizia lui şi să nu ne mulţumim cu ceea ce este vag şi nedefinit. S-au constituit numeroase logici ale intelectului, dar între ele nu există o deosebire de grad, menţinându-se la nivelul formelor lipsite de conţinut, la nivelul conceptelor abstracte. Acestea sunt simple reprezentări, care nu reţin din conceptul speculativ decât momentul vid al universalităţii formale, lăsând în afară particularul, celălalt moment al conceptului raţiunii speculative La nivelul intelectului există o lume independentă de gândire, lume ce se va dovedi a fi numai un moment al adevăratei realităţi – conceptul demiurgic, aşa cum intelectul însuşi se va dovedi a fi un moment al raţiunii speculative. Tocmai datorită faptului că fiinţa şi gândirea ca intelect sunt într-o implacabilă exterioritate, orice logică ce se constituie la acest nivel nu poate opera decât cu concepte abstracte – „simple reprezentări" –, ce se vor dovedi pe parcurs a fi numai momente ale conceptelor speculative.

Nivelul dialectic de constituire a logicităţii are ca specific posibilitatea apropierii până la adecvare a gândirii la realitate. Hegel precizează că este de cea mai mare importanţă ca dialecticul să fie înţeles şi cunoscut cum se cuvine. Raţiunea dialectică trebuie să posede, asemenea intelectului, un set de reguli ale discursului propriu, adică o logică. Împotriva atât de numeroşilor comentatori care văd în *Ştiinţa logicii* o logică dialectică, un argument poate fi şi faptul că Hegel stăruie prea puţin asupra logicii dialectice. El este preocupat fie să critice vehement logica tradiţională, fie să contureze cu nerăbdare strania sa logică speculativă, o sinteză între logică, ontologie şi filosofia spiritului.

La nivelul dialectic de constituire, logica surprinde în mod adecvat complexitatea realului, ceea ce l-a făcut pe Hegel să

afirme că dialectica e sufletul oricărei cunoaşteri cu adevărat ştiinţifice. Aşa cum la nivelul intelectului poate exista, şi există astăzi, un pluralism logic, nebănuit pe vremea filosofiei clasice germane, şi în planul raţiunii dialectice sunt cunoscute *logica timpului gramatical* în care se introduc parametrii temporali ai trecutului şi viitorului, *logica predicatelor variabile*, *logica direcţională* etc. Dominique Dubarle şi André Doz formalizează dialectica hegeliană, mai exact, ei construiesc un formalism care să asigure controlul gândirii dialectice, dar ei nu ating nici măcar în treacăt planul speculativului, specific gândirii lui Hegel.

Treapta supremă de constituire a logicităţii este, în viziunea hegeliană, cea corespunzătoare raţiunii speculative. La acest nivel distincţia dintre realitate şi raţionalitate nu mai operează astfel încât tot ce este raţional este real, şi tot ce e real e raţional. De asemenea, pluralismul logic, ce se manifestă neîngrădit la nivelul dialectic şi la cel formal, este exclus atunci când este vorba de raţiunea propriu-zis speculativă. Ea este unică fiindcă nu e decât automanifestarea lui Dumnezeu în elementul gândirii pure. În limbaj comun se poate spune că ea nu mai operează cu idei despre lucruri, alături de alte idei, ci cu lucrurile înseşi, purificate de încărcătura lor empirică. Pe treapta gândirii absolute, cunoaşterea unui lucru devine identică actului de creaţie.

Conceptul speculativ nu mai este un produs subiectiv şi nici judecata şi silogismul fundate de acest tip special de concept nu mai sunt produse ale subiectului, ci autodeterminări ale conceptelor demiurgice. Viziunea hegeliană privind judecata speculativă a primit numeroase critici, argumentul cel mai des invocat fiind acela că totuşi judecata e o reunire de mai multe concepte, nu o operaţie asupra unuia singur. Reacţia contra formelor gândirii intelectului, sub care sunt asimilate formele logicii clasice, este adesea extrem de vehementă şi-l conduce pe Hegel la o anumită ignorare a specificităţii logice a judecăţii şi a silogismului. Din perspectiva logicii clasice, judecata e o expresie a doi parametri conceptuali independenţi, silogismul presupune trei asemenea parametri, or, prin definiţie, conceptul e unul singur[1] Se consideră că

[1] Dominique Dubarle et André Doz, *Logique et dialéctique*, Paris, Larousse, 1971, p.194.

înscrierea structurii silogismului şi judecăţii în cea a conceptului, cum face Hegel, duce la obţinerea unor forme degenerate de judecăţi şi silogisme, improprii a exprima actele gândirii noastre.

Considerăm că, dimpotrivă, nu se înţelege specificul logicii speculative, când se fac astfel de aprecieri, deşi Hegel revine constant asupra faptului că nu noi formăm conceptele absolute, aşa cum le construim pe cele formale, ci devenim doar conştienţi de ele prin intermediul logicii speculative. Hegel nu neagă logica tradiţională, ci construieşte una nouă, adecvată raţiunii speculative. Logica formală a intelectului şi cea dialectică sunt considerate momente necesare ale logicii speculative. Criticabilă este, după Hegel, nu logica intelectului în sine, ci rămânerea numai la ea sau la forme similare acesteia. Nu i se poate imputa lui Hegel că ignoră specificul logic al judecăţii şi silogismului, cum fac, de pildă, D.Dubarle şi A.Doz în *Logique et dialéctique*, ci susţinerea că la nivelul speculativ de constituire a logicităţii se poate construi o logică nouă cu operaţii similare celor din logica tradiţională. Aşa cum Kant foloseşte acelaşi limbaj pentru a edifica logica transcendentală, şi Hegel foloseşte limbajul logicii formale pentru a contura logica speculativă. El este convins că şi la nivelul raţiunii speculative trebuie să existe o logică a gândirii absolute şi a încercat să o edifice fără a se elibera total de prejudecăţi, mai ales de cele cuprinse implicit în limbajul utilizat. Logica speculativă, ca logică, a rămas aproape neatinsă, fiindcă cercetătorii care o abordează din această perspectivă se opresc numai la cea dialectică. Au fost elaborate multiple formalisme dialectice, dar formalizarea gândirii speculative este imposibilă din moment ce un conţinut speculativ nu poate fi exprimat printr-o propoziţie unilaterală.

Cuvânt de încheiere

Specializarea, care este premisa performanței în știință, nu este întotdeauna o cale de urmat în filosofie. S-au constituit numeroase discipline filosofice, însă marile opere din care derivă acestea nu se încadrează într-o disciplină anume. Am analizat logica speculativă în raportul său necesar cu logica transcendentală, în special cu deducția transcendentală a conceptelor. Prima, care reprezintă esența filosofiei hegeliene, este și o logică propriu-zisă dar și o ontologie, o doctrină a categoriilor, o istorie esențializată a filosofiei, o filosofie a spiritului, o etică. Aproape toate disciplinele filosofice autonome ar putea găsi în Hegel un ilustru reprezentant. Logica transcendentală, care reprezintă esența Criticii rațiunii pure *și a întregului criticism, poate fi privită, de asemenea din multiple perspective. În mod cert ea este și o filosofie a științei, o ontologie, o filosofie a spiritului.*

Dincolo de aceste direcții divergente se află o unică operă, fie Critica rațiunii pure, *fie* Știința logicii, *iar în spatele operei se află un act unic al gândirii autorului ei. Acest fond originar, singurul cu adevărat important, riscă să se piardă prin specializările care nu sunt adecvate marilor filosofii. O abordare dintr-o singură perspectivă, fie ea logică, ontologică, epistemologică, psihologică etc., fără a avea în vedere actul originar al creației, care se transmite până și aspectelor periferice ale operei, este, în mod cert, o îndepărtare nu numai de gândirea autorului respectiv, ci și de filosofie. Dacă despre științele care au proliferat în mod uluitor s-a spus că este cazul să realizeze o „nouă alianță", cu atât mai mult gândurile filosofice risipite prin diverse discipline trebuie să revină în aceeași matcă din care s-au revărsat.*

Rezultatul cercetărilor pe care le-am întreprins mai mulți ani asupra filosofiei hegeliene nu este, sunt convins, o lucrare cuminte, dintre cele care nu pot fi criticate prea mult, dar nici lăudate prea mult. Dimpotrivă, lucrare de față este riscantă cel puțin pentru că:

Se știe că logica a priori a istoriei filosofiei este o distrugere a diversității cugetării, dar am încercat să demonstrăm că ea este o esențializa-

re, fără a fi o simplificare, că tocmai unicitatea structurii istoriei filosofiei este cea care garantează unicitatea, originalitatea şi irepetabilitatea unei creaţii filosofice.

Se ştie că gândirea hegeliană este triadică, modelul ei fiind teză-antiteză-sinteză, *dar am încercat să demonstrăm că aceasta este o schemă nepotrivită, că forma absolută a conceptului ra-ţiunii speculative, triada, nu este un simplu joc de teze, ci are următoarea înfăţişare:* abstract-dialectic-speculativ.

Se ştie că Immanuel Kant conferă o semnificaţie profundă distincţiei, anterior elaborată, dintre intelect şi raţiune, că Hegel preia această distincţie, dar am încercat să demonstrăm că în filosofia speculativă Vernunft *are când sensul de raţiune speculativă, când sensul de raţiune dialectică; există, prin urmare, în gândirea hegeliană, nu doar două facultăţi de cunoaştere, ci trei: intelectul, raţiunea dialectică şi raţiunea speculativă.*

Se ştie că metoda hegeliană este dialectica – ultimele lucrări de specialitate întăresc această cunoştinţă –, dar cercetarea noastră a dus la concluzia că dialectica este numai un moment al metodei absolute sau speculative, metodă care, fiind adecvată absolutului, este unică, dar lasă pe treptele anterioare libertate maximă pluralismului metodologic; spre a pune mai uşor în evidenţă specificul ei am numit-o metoda abstract-dialectic-speculativă.

Se ştie că Hegel a creat o nouă logică, asimilată celei dialectice, dar am ajuns la concluzia că în oricare demers al gândirii hegeliene sunt prezente de fiecare dată trei logici, cea a intelectului, cea formală, cea a raţiunii speculative, astfel că cei care s-au oprit la logica dialectică şi au încercat să o formalizeze, nu au atins în nici un fel esenţa logicii speculative hegeliene.

Bibliografie

1. Afloroaiei, Ştefan, *Ipostaze ale raţiunii negative. Scenarii Istorico-Simbolice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.
2. Bachelard, Gaston, *Filosofia lui nu*, în *Dialectica spiritului ştiinţific modern*, vol.I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.
3. Bagdasar, Nicolae, *Teoria cunoştinţei*, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1944.
4. Bauch, Bruno, *Immanuel Kant*, Walter de Gruyter, Berlin u. Leipzig, 1923.
5. Beyer, Wilhelm Raimund, *Denken und Bedenken. Hegel-Aufsätze*, Akademie-Verlag, Berlin, 1977.
6. Blaga, Lucian, *Trilogia culturii*, în *Opere*, vol.9, Editura Minerva, Bucureşti, 1985.
7. Blaga, Lucian, *Trilogia cunoaşterii*, în *Opere*, vol.8, Editura Minerva, Bucureşti, 1983.
8. Blanché, Robert, *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Armand Colin, Paris, 1970.
9. Boboc, Alexandru, *În jurul semnificaţiei conceptului de „spirit al lumii" în opera lui Hegel*, în *Teme hegeliene*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982.
10. Boboc, Alexandru, *Kant şi neokantianismul*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968.
11. Boboc, Alexandru, *Ideea fundamentelor „metafizice" ale ştiinţei la Kant*, în *Momente ale genezei şi evoluţiei filosofiei ştiinţei*, Editura Academiei, Bucureşti, 1981.
12. Botezatu, Petre, *Constituirea logicităţii*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983.
13. Botezatu, Petre, *Idealismul transcendental şi cauzalitatea*, în vol. *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariţia Criticii raţiunii pure*, Editura Academiei, Bucureşti, 1981.
14. Boutroux, Émile, *La philosophie de Kant*, J.Vrin, Paris, 1926.
15. Boutroux, Émile, *Études d'histoire de la philosophie*, Félix Alcan, Paris, 1897.

16. Boutroux, Émile, *La nature el l'esprit*, J.Vrin, Paris, 1926.
17. Boutroux, Émile, *Études d'histoire de la philosophie allemande*, J.Vrin, Paris, 1926.
18. Bréhier, Émile, *Histoire de la philosophie allemande*, Payot, Paris, 1921.
19. Brunschwicg, Léon, *L'idéalisme contemporain*, Félix Alcan, Paris, 1921.
20. Brunschwicg, Léon, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Félix Alcan, Paris, 1927.
21. Carnap, Rudolf, *Les fondements philosophique de la physique*, Armand Colin, Paris, 1973.
22. Celmare, Ştefan, *Studii de teoria cunoaşterii*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 1996.
23. Chalybaus, Heinrich Moritz, *Historische Entwickelung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel*, Erster Teil, Arnoldische Buchandlung, Leipzig, 1860.
24. Cousin, Victor, *Philosophie de Kant*, Librairie Nouvelle, Paris, 1864.
25. Cresson, André, *Les systèmes philosophiques*, Armand Colin, Paris, 1935.
26. Croce, Benedetto, *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la philosophie de Hegel*, V.Girard et E.Brière, Paris, 1910.
27. Croitoru, Rodica, *Judecata – între estetic şi metafizic*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982.
28. D'Hont, Jaques, *De Hegel à Marx*, Presses Universitaires de France, Paris, 1972.
29. D'Hont, Jaques, *Hegel secret. Cercetări privind sursele ascunse ale gândirii lui Hegel*, trad. Nicolae Râmbu, Editura „Agora", Iaşi, 1995.
30. Dima, Teodor, *Din fals rezultă orice*, în vol. *Întemeieri raţionale în filosofia ştiinţei*, Editura Junimea, Iaşi, 1983.
31. Dubarle, Dominique et Doz, André, *Logique et dialectique*, Larousse, Paris, 1971.
32. Ducassé, Pierre, *Les grandes philosophies*, Presses Universitaires de France, Paris, 1967.
33. Dumitriu, Anton, *Istoria logicii*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1975.
34. Dumitriu, Anton, *Valoarea metafizică a raţiunii*, Cartea Românească, Bucureşti, 1933.
35. Eminescu, Mihai, *Lecturi kantiene*, Editura Univers, Bucureşti, 1975.
36. Eucken, Rudolf, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, Vest, Leipzig, 1890.
37. Fischer, Kuno, *Geschichte der neueren Philosophie*, Dritter Band und Vierter Band, Karl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1889.
38. Flonta, Mircea, *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.

39 Florita, Mircea, *Conceptul de „fizică pură" în Critica raţiunii pure*, în vol. *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariţia Criticii raţiunii pure*, ed.cit.

40. Florita, Mircea, *Adevăruri necesare? Studiu monografic asupra analiticităţii*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975.

41 Florian, Mircea, *Kant şi criticismul până la Fichte*, Bucureşti, 1937

42. Florian, Mircea, *Dialectica. Sistem şi metodă de la Platon la Lenin*, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1947

43. Florian, Mircea, *Recesivitatea ca structură a lumii*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1983.

44. Foucher de Careil, A.L., *Hegel et Schopenhauer. Études sur la philosophie allemande moderne depuis Kant jusqu'à nos jours*, L.Hachette, Paris, 1862.

45 Fouillee, Alfred, *Histoire de la philosophie*, Librairie Delagrave, Paris, 1926.

46 Fouillee Alfred, *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, Félix Alcan, Paris, 1921.

47 Fouillée, Alfred, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, Félix Alcan, Paris, 1921

48 Foulquié, *La dialectique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966.

49 Garaudy, Roger, *Dieu est mort. Étude sur Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.

50 Garaudy, Roger, *La pensée de Hegel*, Poitiers, Paris, 1978.

51 Gentile, G., *L'esprit, acte pur*, Félix Alcan, Paris, 1925.

52. Gilson, Étienne, *L'Être et l'Essence*, J.Vrin, Paris, 1948.

53. Goblot, Edmont, *Traité de logique*, Armand Colin, Paris, 1920.

54. Granel, Gérard, *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Gallimard, Paris, 1970.

55. Gulian, C.I., *Hegel sau filosofia crizei*, Editura Academiei, Bucureşti, 1970.

56. Gulian, C.I., *Metodă şi sistem la Hegel*, Editura Academiei, Bucureşti, 1957-1963.

57 Gulian, C.I., *Hegel*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981

58. Günther, Gotthard, *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978.

59. Haering, J., *Das Deutsche in der Deutschen Philosophie*, 2.Auflage, W.Kohlhammer Verlag, Stuttgart und Berlin, 1942.

60. Hamelin, Octav, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Félix Alcan, Paris, 1925.

61 Hedwig, Klaus, *Trinität und Triplizität. Eine Untersuchung zur Methode der Augustinischen und Hegelschen Metaphysik*, Freiburg, 1968.

62. Heer, Friedrich, *Hegel, der Philosoph des siebenten Tages*, Fischer Bücherel, Frankfurt am Main, 1955.

63. Hegel, G.W.F., *Fenomenologia spiritului*, trad. Virgil Bogdan, Editura Academiei, Bucureşti, 1965.
64. Hegel, G.W.F., *Enciclopedia ştiinţelor filosofice. Logica*, trad. V.Bogdan, C. Floru, D.D.Roşca, R.Stoichiţă, Editura Academiei, Bucureşti, 1962.
65. Hegel, G.W.F., *Enciclopedia ştiinţelor filosofice. Filosofia naturii*, trad. C.Floru, Editura Academiei, Bucureşti, 1971
66. Hegel, G.W.F *Enciclopedia ştiinţelor filosofice. Filosofia spiritului*, trad. C.Floru, Editura Academiei, Bucureşti, 1966.
67 Hegel, G.W.F., *Prelegeri de istorie a filosofiei*, trad. D.D.Roşca, Editura Academiei, Bucureşti, 1963-1964.
68. Hegel, G.W.F., *Ştiinţa logicii*, trad. D.D.Roşca, Editura Academiei, Bucureşti, 1966.
69. Hegel, G.W.F., *Prelegeri de filosofie a istoriei*, trad. P.Drăghici şi R.Stoichiţă, Editura Academiei, Bucureşti, 1968.
70. Hegel, G.W.F., *Prelegeri de estetică*, trad. D.D.Roşca, Editura Academiei, Bucureşti, 1966.
71 Hegel, G.W.F., *Prelegeri de filosofie a religiei*, trad. D D.Roşca, Editura Academiei, Bucureşti, 1969.
72. Hegel, G.W.F., *Principiile filosofiei dreptului*, trad. V.Bogdan şi C.Floru, Editura Academiei, Bucureşti, 1969.
73. Hegel, G.W.F., *Studii filosofice*, trad. D.D.Roşca, Editura Academiei, Bucureşti, 1967
74. Hegel, G.W.F., *Werke*, Verlag von Duncker und Humbolt, Berlin, 1834.
75. Höffding, H., *Histoire de la philosophie moderne*, Félix Alcan, Paris, 1924.
76. Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, vol.I, Halle, 1928.
77 Husserl, Edmund, *Formale und transzendentale Logik*, Niemeyer, Halle, 1929.
78. Hyppolite, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, 1946.
79. Ioan, Petru, *Logică şi metalogică*, Editura Junimea, Iaşi, 1983.
80. Ioan, Petru, *Perspective logice*, Editura Junimea, Iaşi, 1987
81. Jaspers, Karl, *Die grossen Philosophen*, R.Piper Verlag, München, 1981.
82. Kant, Immanuel, *Critica raţiunii pure*, trad. N.Bagdasar şi E.Moisuc, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969
83. Kant, Immanuel, *Critica raţiunii practice. Întemeierea metafizicii moravurilor*, trad. N.Bagdasar, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972.
84. Kant, Immanuel, *Critica facultăţii de judecare*, trad. Vasile Dem.Zamfirescu şi Al.Surdu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.
85. Kant, Immanuel, *Metafizica Moravurilor*, trad. Rodica Croitoru, în *Kant. Scrieri moral-politice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991.

86. Kant, Immanuel, *Logica generală*, trad. Al.Surdu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.

87 Kant, Immanuel, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, trad. M.Flonta şi Thomas Kleininger, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987

88. Kant, Immanuel, *Religia în limitele raţiunii*, Fundaţia culturală „Principele Carol", Bucureşti, 1924.

89. Kant, Immanuel, *Despre forma şi principiile lumii sensibile şi ale celei inteligibile*, Editura Bucovina, Bucureşti, 1936.

90. Kant, Immanuel, *Opus postumum*, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1936.

91 Kant, Immanuel, *Du sens interne. Un text inédit*, „Cahiers de la Révue de Théologie et de Philosophie", 13, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1988.

92 Kneale, W.C *Distincţia dintre empiric şi aprioric*, în vol. *Logica ştiinţei*, Bucureşti, 1970.

93 Knoop, Bernhard, *V.Cousin, Hegel und die französische Romantik. Einflüsse und Wirkungen*, Berlin, 1932.

94. Kojéve, Alexandre, *Kant*, Gallimard, Paris, 1973.

95 Krämling, Gerhard, *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1985.

96. Lakebrink, Bernhard, *Studien zur Metaphysik Hegels*, Verlag Rombach, Freiburg, 1969.

97 Lakebrink, Bernhard, *Komentar zu Hegels Logik in seiner Enzyklopädie von 1830*, Band I.Sein und Wesen, Band II. Begriff, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1979, 1985.

98. Lefebvre, H., *Logique formelle – logique dialectique*, Éditions Sociales, Paris, 1947

99. Leibniz, G.W., *Opere filosofice*, vol.I., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972.

100. Leibniz, G.W., *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Flammarion, Paris, 1921.

101. Lukács, Georg, *Falsa şi adevărata ontologie a lui Hegel*, în *Ontologia existenţei sociale*, Bucureşti, 1975.

102. Lupaşco, Stéphane, *Logica dinamică a contradictoriului*, Bucureşti, 1982.

103 Marga, Andrei, *Raţionalitate, comunicare, argumentare*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1991.

104. Marga, Andrei, *Metodologie şi argumentare filosofică*, Cluj-Napoca, 1991.

105. Martin, Gottfried, *Science moderne et ontologie traditionelle chez Kant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

106. Michelet, Karl Ludwig, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Erster Teil und Zweiter Teil, Verlag von Duncker und Humbolt, Berlin, 1837, 1838.

107 Michelet, Karl Ludwig, *Einleitung in Hegel's philosophische Abhandlungen*, Verlag von Duncker und Humbolt, Berlin, 1932.

108. Michelet, Karl Ludwig, *Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique*, J.A. Mercklein, Paris, 1836.

109. Newton, Isaac, *Principiile matematice ale filosofiei naturale*, Bucureşti, 1956.

110. Noica, Constantin, *Povestiri despre Om*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1980.

111. Noica, Constantin, *Două introduceri şi o trecere la idealism*. Cu *traducerea primei Introduceri kantiene a Criticii judecării*, Fundaţia regală pentru literatură şi artă, Bucureşti, 1943.

112. Noica, Constantin, *Schiţă pentru istoria lui „cum e cu putinţă ceva nou"*, Editura Bucovina, I.E.Torouţiu, Bucureşti, 1940.

113. Noica, Constantin, *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz şi Kant*, I.E.Torouţiu, Bucureşti, 1936.

114. Noica, Constantin, *Devenirea întru fiinţă*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981

115. Noica, Constantin, *Douăzeci şi şapte de trepte ale realului*, Editura Ştiinţifică, Bucureştl, 1969.

116. Noica, Constantin, *Ethos neutral şi ethos orientat în raţiunea hegeliană*, „Revista de filosofie", nr.2, 1976.

117 Petrovici, Ion, *Viaţa şi opera lui Kant*, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1944.

118. Piaget, Jean, *Epistemologia genetică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1973.

119. Pitt, Axel, *Die dialektische Bestimmung der Natur in der Philosophie Hegels und der statistische Charakter der quantenmechansichen Naturbeschreibung*, Freiburg, 1971

120. Pöggeler, Otto (Hrsg.), *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1977

121 Poincaré, H., *Ştiinţă şi ipoteză*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureştl, 1986.

122. Rădulescu Motru, Constantin, *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene*, în *Personalismul energetic şi alte scrieri*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1984.

123. Renouvier, Ch., *Traité de logique générale et de logique formelle*, Armand Colin, Paris, 1912.

124. Richard, Michel, *La pensée contemporaine. Les grands courants*, Chronique Sociale de France, Lyon, 1977

125. Roşca, D.D., *Hegel*, în *Linii şi figuri*, Editura Ţara, Sibiu. 1943.

126. Roşca, D.D., *Însemnări despre Hegel*, Editura Ştiinţifică, Bucureştl, 1967

127 Roşca, D.D., *Influenţa lui Hegel asupra lui Taine*, Editura Academiei, Bucureşti, 1968.

128. Roşca, D.D., *Studii şi eseuri filosofice*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970.

129. Roşca, D.D., *Existenţa tragică*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968.
130. Roth, Emmy, *Das Zeichen. Eine Untersuchung zu Hegels Philosophie des „subiektiven teoretischen Geistes"*, Basel, 1972.
131. Ruyssen, Theodor, *Kant*, Félix Alcan, Paris, 1915
132. Scheier, Claus Artur, *Die Selbstenfaltung der metodischen Reflexion als Prinzip der neueren Philosophie von Descartes zu Hegel*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1973.
133. Schlick, Moriz, *Sur le fondement de la conaissance*, Paris, 1935.
134. Schnadelbach, Herbert, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1974.
135. Simon, Ernst, *Ranke und Hegel*, Verlag von R.Oldenbourg, München und Berlin, 1928.
136. Staël, Madame de, *De l'Allemagne*, Charpentier, Paris.
137. Stoichiţă, Radu, *Natura conceptului în logica lui Hegel*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972.
138. Surdu, Alexandru, *Noţiunea clasică şi conceptul hegelian*, în vol. *Probleme de logică*, III, Editura Academiei, Bucureşti, 1976.
139. Teichner, Wilhelm, *Kants Transzendentalphilosophie. Grundriß*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1978.
140. Tennemann, Wilh. Gottl., *Manuel d'histoire de la philosophie*, traduit de l'allemand par V.Cousin, A.Sautelet, Paris, 1829.
141. Tillich, Paul, *Hegel und Goethe*, Verlag von J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1932.
142. Unamuno, Miguel de, *Le sentiment tragique de la vie*, Gallimard, Paris, 1937.
143. Vaihinger, Hans, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Erster Band, Stuttgart, Verlag von W.Supermann, 1881.
144. Vaihinger, Hans, *Die Philosophie des Als Ob.System der teoretischen, praktischen un religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Felix Meiner, Leipzig, 1922.
145. Vianu, Tudor, *Influenţa lui Hegel în cultura română*, Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1933.
146. Véra, A., *Introduction à la philosophie de Hegel*, Lagrange, Paris, 1864.
147. Véra, A., *Essais de philosophie hégélienne*, Germer Baillèr, Paris, 1864.
148. Vleeschauwer, H.J., *L'evolution de la pensée kantienne. L'histoire d'une doctrine*, Félix Alcan, Paris, 1939.
149. Vleeschauwer, H.J., *La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant*, Antwerpen, Paris, S.Gravenhage, De Sikkel, Librairie Ernest Leroux, Martinus Nijhof, vol.I, 1934, vol.II, 1936, vol.III, 1937.
150. Wahl, Jean, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Les Éditions Reider, Paris, 1929.

151. Weichmann, Ottmar, *Platon und Kant*, 1920.

152. Weil, Eric, *Problèmes kantiens*, J.Vrin, Paris, 1963.

153. Werner, H.J., *Der Anfang des Philosophierens bei Thomas von Aquin und Hegel*, Düsseldorf, 1967

154. Windelband, Wilhelm, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Verlag V.C.B. Mohr, 1921, Tübingen.

155. Windelband, Wilhelm, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihren Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besondern Wissenschaften*, Zweiter Band, *Die Blütezeit der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel unt Herbart*, Breitkopf und Hartel, Leipzig, 1922.

156. Wundt, Max, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Philosophie im 18 Jahrhundert*, Verlag, von Ferdinand Enke, Stuttgart, 1924.

157. Zeller, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Erster Teil, Drite Auflage, Fues's Verlag, Leipzig, 1869.

ISBN 973-9149-96-0

„Opera lui Hegel poate fi asemănată cu modelul în lemn al unei catedrale pe care ne vom strădui s-o construim mai târziu în piatră. Liniile generale ale ei sunt admirabile, anumite părți însă nu vor putea fi niciodată înfăptuite. Dar, cu titlu de indicație provizorie, ea este tot ceea ce avem până acum mai bun şi mai măreț. El este unul dintre cele mai mari spirite ale omenirii, unul care a arătat cel mai bine până la ce înălțimi se poate ea ridica."

RENAN şi TAINE

LEI 6.100